مناجاة الفيلسوف



د. غلام حسين ديناني

دار الهادي



مناجاة الفيلسوف

الطّبعَة الأولى

١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

مناجاة الفيلسوف

تأليف

الدكتور غلام حسين ديناني
استاذ الفلسفة في جامعة طهران

تعريب

عبد الرحمن العلوي



للطباعة والنشر والتوزيع

المقدمة

الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم عبارة عن سلسلة من المقالات الفلسفية والكلامية التي كُتبت في العديد من المناسبات وخلال فترات مختلفة استغرقت بمجموعها نحو ربع قرن. وقد نُشر بعضها في مجلات البلاد وصحفها، فيما كان البعض الآخر مقدمة على بعض الكتب الفلسفية والعرفانية، والقليل منها دراسات قُدِّمت لدائرة المعارف الاسلامية الكبرى طُبعت كمداخل لذلك الكتاب.

ولا ريب في عدم تميز هذه السلسلة من المقالات بالانسجام الكامل نظراً لكتابتها في مناسبات مختلفة وظروف زمانية ومكانية متباينة، غير انّ ما يمكن أن يؤلف بينها ويخلق نوعاً من القدر المشترك هو ذلك النوع من الفكر الفلسفي الذي يمكن أن نجده فيها جميعاً. وليس الهدف تحقيق وحدة في العلوم والمعارف أو جمع القضايا حول محور واحد من خلال نمط فكري معين؛ لأنّ الذي يلعب دوراً أساسياً في وحدة العلوم وهويتها، هو وحدة الموضوع أو الهدف؛ رغم انّ وحدة الاسلوب تُعدّ هي الأُخرى من عوامل تميز هوية أي علم من العلوم. وليس مرادي من هذا الكلام عدم وجود أي تماثل يُذكر بين محتوى مقال «مناجاة الفيلسوف» ـ على سبيل المثال ـ ودراسة «إصالة الوجود» أو «إصالة الماهية» منذ ايام السيد الداماد والى يومنا هذا. ولا ريب في أنّ مبدأ إصالة الوجود أو إصالة

الماهية، جزء لا يتجزأ من الدراسات الفلسفية.

ومن الواضح انّ المرء حينما يبدي رغبة في هذا النوع من القضايا الفلسفية، فلن يرغب عن معرفة طبيعة مناجاة الفيلسوف. فهناك الكثيرون ممن لا يرون وجود أية صلة بين الفلسفة والمناجاة، ويتصورون أنّ الفيلسوف لا يمد يده بالدعاء والتضرع أبداً. وأتذكر حينما نشرت مقال «مناجاة الفيلسوف» في إحدى المجلات، تساءل أحد كبار الفلاسفة على سبيل المزاح: وهل يناجي الفيلسوف ويدعو ايضاً؟ وحينما يندهش فيلسوف متأله من عنوان «مناجاة الفيلسوف» أو يشكك فيه بلغة الدعابة، فلا بدّ أن نرى ماذا يقول خصوم الفكر الفلسفي وما هي تصوراتهم حول الفلاسفة؟ والحقيقة هي أنّ اغلب خصوم الفكر الفلسفي، قد أشاروا بأصابع الاتهام الى الفلاسفة ووصفوهم بالغرور والتكبر، وقدّموهم على انهم ممّن ابتُلي بنفسه.

وانتقد أبو الفرج ابن الجوزي في كتابه المعروف «تلبيس إبليس» الفلاسفة انتقاداً شديداً وقال: «... انما تمكّن ابليس من التلبيس على الفلاسفة من جهة انهم انفردوا بآرائهم وعقولهم وتكلموا بمقتضى ظنونهم من غير التفات الى الانبياء»[1].

ونحن لن نتحدث هنا عن الأشخاص ولا عن أدعياء الحكمة والفلسفة، ولكن لا بد من الاشارة الى انّ الفيلسوف اذا كان يتّبع العقل، فالعقل بينه وبين الغرور مسافة شاسعة. فلو قال أحد ما أنّ العقل أكثر الموجودات التي أوجدها الله تواضعاً، لما كان مبالغاً في قوله؛ لأنّ العقل يدرك تمام الادراك معايير قوته ويعترف تمام الاعتراف بحدود تلك القوة. فهو يميّز بين الامور القابلة للادراك والامور غير القابلة للادراك، ويحكم بالتوقف حينما يتعثر الادراك. ولا شك في انّ الانسان حينما يعترف بالخطأ، انما يلجأ الى ذلك بالاستعانة بالعقل. واولئك الذين يبتعدون عن العقل ويتهربون من أحكامه، لا بد وأن يقعوا في شراك الضلال

(١) ابن الجوزي، تلبيس ابليس، طبعة بيروت، دار الكتب العلمية (بدون تاريخ)، ص ٤١٤.

والاضطراب. فالعقل حقيقة ادراكية لا تلجأ إلّا الى الادراك. وعبّرت بعض الأحاديث الاسلامية عن العقل بالنور، والبعض الآخر بالحجة الباطنة والنبي الباطن. واولئك الذين يعتبرون العقل حجة باطنة ونبياً باطناً، لاشك وانهم يؤمنون بعدم وجود أي تضاد أو تعارض بين الحجة الباطنة أو النبي الباطن وبين الحجة الظاهرة أو النبي الظاهر، لأنّ الظاهر هو الباطن في مرتبة الباطن، والباطن هو الظاهر في مرحلة الظاهر.

وعلى هذا الأساس يمكن أن ندرك بسهولة ان جوهر العقل ليس لا ينسجم مع الغرور والتكبّر فحسب، وانما يحول دائماً دون وقوع الانسان في هذه المصيدة الخطيرة. فالغرور يُعدّ من سنخ مآرب الانسان ورغباته؛ وليس بالضرورة ان تكون مآرب الانسان من مقتضيات العقل. فهذه المآرب والرغبات مقبولة ومجازة حينما تقترن بحكم الجواز العقلي. ولهذا نرى الخطأ يبدأ من النقطة التي يتعرض فيها الانسجام بين المآرب والعقل للخلل. وهذا ما دفع أهل التحقيق للقول بأنّ دائرة التكاليف تقوم على مركز العقل، وكلما تمتع المرء بعقل اكبر، تحمل مسؤولية اكبر. وقد قال الله تعالى: ﴿يا نساء النبي لستن كأحدٍ من النساء﴾، وهذا يعني انّ هناك تفاوتاً بين نساء النبي وغيرهن من النساء. وقد قيل الكثير عن هذا التفاوت وطُرِحت الآراء العديدة في هذا المضمار. ولسنا في معرض تفسير هذه الآية الشريفة، وانما نريد أن نؤكد من خلال الاستشهاد بها على انّ حجم دائرة التكليف يعتمد على حجم دائرة العقل والمعرفة. وطالما تكررت العبارة التالية في كلمات أهل المعرفة: «حسنات الأبرار سيئات المقربين»، اي انّ ما يُعدّ حسنة للابرار، من الممكن أنّ يُعدّ سيئة للمقربين من الله تعالى.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول بأنّ ذلك الذي يتّبع العقل ويسير بايحاء منه لا يمكن أن يُصاب بالغرور والتكبر؛ لأنّ العقل قد أدرك وقبل أي موجود آخر عظمة الفعل الالهي، ومن الطبيعي انّ ادراك عظمة الفعل الالهي، يمحو كل نوع من أنواع التكبر والغرور. وعظمة الفعل الالهي، ظاهرة ولا ريب في الامور المحسوسة

والمعقولة والمعنوية. ومن الممكن ادراك هذه العظمة عن طريق العقل. اما اولئك الذين يتحدثون عن عظمة الله وفعله بوحي من التقليد، فإنما يتحدثون في الحقيقة عن عظمة تقليدية. فالغرور والتكبر يُعدّان جزءاً من أخلاق وطبيعة اولئك الذين حُرِموا من ادراك فعل الحق تبارك وتعالى وعظمته. والحرمان من ادراك عظمة فعل الحق تبارك وتعالى يُعدّ هو الآخر ظاهرة ناجمة عن الابتعاد عن العقل والمعرفة.

ومن هنا يمكن القول بابتعاد الفيلسوف عن كل شكل من أشكال الغرور والعُجب، انطلاقاً من صدوره عن العقل وعمله بأحكامه. واولئك الذين يتهمون الفلاسفة بالغرور، يجهلون هذه الحقيقة وهي انّ الفيلسوف لا يتّصف بهذه الصفة إلّا حينما يتنصّل من أحكام العقل ويطأطئ رأسه أمام أهوائه النفسية. والاستسلام للأهواء النفسية يعمل ولا شك على هبوط مستوى الانسان واتسامه بالغرور، سواء كانت هذه الصفة في الفيلسوف أو غير الفيلسوف. والفيلسوف وانطلاقاً من تعامله مع الأحكام العقلية والاستدلال، لا يمكن ان يكون مغروراً أو متكبراً، لأن العقل ـ وكما قلنا ـ يقوم بمهمة ادراك الحقائق، ولا وجود للغرور في ادراك الحقائق. فالغرور لا يظهر إلّا اذا حُرِم الانسان من ادراك الحقيقة، ولا يختص هذا النوع من الحرمان إلّا باولئك الذين يناصبون أحكام العقل الصريحة العداء.

والمطلعون على تاريخ الثقافة الاسلامية يدركون انّ مواقف شخصيات مثل ابن الجوزي ازاء الفلاسفة، ليست بالقليلة؛ فهؤلاء قد ناصبوا الفلاسفة العداء ما استطاعوا، واتهموهم بأنواع الاتهامات المشينة. ولو قُدِّر أن تُعقَد محاكمة عادلة وتضع هؤلاء أمام الفلاسفة وجهاً لوجه، فمن المستبعد أن تصدر أحكامها لصالح ابن الجوزي وأمثاله. فحينما يتهم ابن الجوزي الفلاسفة وأهل العقل والاستدلال بالغرور، فهذا يعني انّ الابتعاد عن العقل والاستدلال، يعود على الانسان بالاخلاق الحسنة والتواضع! وغفل ابن الجوزي وأضرابه عن انّ الانسان كلما بَعُد

عن العقل والدراية، كلما كان أكثر استعداداً للابتلاء بالصفات الذميمة.

فالعقل معيار حسن الامور وقبحها، والانسان يخاطَب من قبل الله تعالى بحجم ما لديه من عقل، ومن لا عقل له لا يُخاطَب من قبل الله تعالى. وأدى عدم استيعاب هذه الحقيقة ببعض المتكلمين الى التطرف في مواقفهم فقالوا انّ الله قد تحدث الينا عن طريق الانبياء، ولهذا لا يجب علينا التفكير. والمؤاخذة على هذا الكلام هي انّ الانسان حينما لا يتمتع بالعقل، لا يمكن أن يكون مشمولاً بالخطاب الالهي، ولا يتحقق تحدث الله تعالى مع مثل هذا الانسان. فنور العقل، فيض الهي وعطاء رباني، والميزة الذاتية للعقل هي انه يكلف الانسان بمعرفة طريق الحق بالاسلوب العقلاني. فحركة الفكر ليست غير متعارضة مع طريق الحق والتحلي بالصفات الحميدة فحسب، وانما وجود الفكر دليل أيضاً على وجود الله سبحانه.

ويعتقد قديس العالم المسيحي المعروف سينت اوغسطين انّ الفكر دليل على وجود الله، ويقول: «أنا افكر، اذاً الله موجود»[1]. وقد أخذ هذا الكلام طابعاً آخر بعد قرون حينما قال الفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت: «أنا افكر، اذاً أنا موجود». وهناك بون طفيف بين هاتين العبارتين من حيث التركيب والصياغة، في حين أن هناك بوناً شاسعاً جداً بينهما من حيث المضمون والمحتوى. ولا نعلّق هنا سوى بعبارة أحد قدامى أهل المعرفة القائلة: «لا يوجود ما يحقق الرضا بحجم الفهم».

ورغم هذا، نعرف اناساً يعارضون العقل والعقلانية بذريعة الدفاع عن حرمة الدين، ويناصبونهما العداء. ويكثر مثل هؤلاء في عالم المسيحية، وتُعّد هذه الديانة أرضية أفضل لنمو أفكار هؤلاء. وقد ذهب بعض متكلمي المسيحية الى القول: «لا وجود للايمان مع العقل». ونُقل عن توما الأكويني قوله: «ليس بمقدور المرء أن يعرف شيئاً ما ويؤمن به في ذات الوقت»[2]. ولهذا المفكر المسيحي كلمة

---

(١) فرمانتل، عصر الايمان، ترجمة أحمد كريمي، اصدارات امير كبير، ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٠.

اخرى تفتح المجال لحركة الفكر حيث قال انّ تكليف العقل هو أن يفهم الإلهام الالهي ويفسره. ولا ريب في ضرورة نشاط العقل وحركته من أجل فهم الوحي الالهي على الوجه الصحيح، وأن لا يتقاعس هذا العقل عن أي جهد على هذا الطريق.

وتكمن هنا حقيقة في غاية الأهمية لا بد من الاهتمام بها. فالمتكلمون الاسلاميون وبدلاً من السعي على صعيد فهم الوحي والكلام الالهي، بذلوا جلّ ما لديهم من طاقة واهتمام في مجال المناقشة والمجادلة، وانبروا لتأليف الكتب والرسائل من أجل دحض الشبهات واثبات العقائد. والمؤاخذة التي يمكن أن توجَّه الى عمل المتكلمين هي انهم قد سلكوا طريق المناقشة والمناظرة بدون أن يكون لديهم ادراك صحيح وفهم وافٍ للوحي والكلام الالهي. ومن لم يُفلح في فهم الوحي وادراك الكلام الالهي على الوجه الصحيح، كيف يمكنه أن يدافع عنه كما يجب؟ وهل بامكانه أن يدحض شبهات المناوئين؟

وقد يُقال أنّ المتكلمين يؤمنون بتقدم الايمان على الفهم والادراك، ومن هنا فهم ليسوا بحاجة الى فهم الوحي والكلام الالهي مع وجود الايمان. وللاجابة على ذلك نقول: اننا حتى لو سلّمنا بتقدم الايمان على الفهم والادراك، لكن لا يمكن قبول انّ الانسان لا يحتاج الى الفهم والادراك مع وجود الايمان؛ لأنّ الانسان المؤمن يسعى لادراك ايمانه على الوجه الصحيح والوصول الى مستوى عميق من الايمان. فاولئك الذين يعتقدون بتقدم الايمان على الفهم والادراك، يؤكدون ايضاً على انّ بعض الامور لا يمكن أن تُفهم إلّا في أجواء الايمان. بعبارة اخرى: هناك قضايا اذا لم يؤمن الانسان بها، فلا يمكن معرفة حقيقتها عن طريق الجهد العقلي. غير انّ هذا الكلام لا يعني استغناء الانسان عن فهم الحقائق الدينية وادراكها، وانما يؤكد على انّ الانسان بامكانه ان يفهم الحقائق الدينية والالهية بشكل أفضل، مع وجود الايمان.

ويؤمن بعض أهل التحقيق بأنّ دور الايمان في فهم الحقائق الدينية وادراكها،

شبيه بدور التجربة في فهم القضايا المتصلة بالعالم. أي مثلما تلعب التجربة دوراً أساسياً في فهم قضايا العالم وحقائقه، يلعب الايمان كذلك دوراً كبيراً وبارزاً في ادراك الحقائق الدينية. وهناك كلام كثير حول العلاقة بين الفهم والايمان، وطالما اكد العديد من المتكلمين النصارى وبعض المسلمين على تقدم الايمان على الفهم والادراك، لكن لازال من الممكن التحدث عن هذه القضية، والتأمل في فكرة تقدم الايمان على الادراك.

في مطلع القرن العشرين إلتق مفكران غربيان معروفان للتباحث في هذه القضية المهمة. ففي عام ١٩٠٥ اجتمع الفيلسوف الفرنسي الشهير هنري برغسون والفيلسوف الامريكي الذرائعي وليم جيمس. وابتدأ اللقاء بينهما بصمت استمر للحظات ثم وجّه جيمس السؤال التالي: كيف تفكر في قضية الدين؟ فأجاب الفيلسوف الفرنسي برغسون: الايمان، أمر جيد للغاية، إلّا انّ هذا الايمان هل هو تجربة الله ام تجربتنا[1]؟ وهكذا نرى قبول الفيلسوف الفرنسي بالايمان والتجربة الدينية واطراءه عليهما، إلّا انه أثار التساؤل حول أصل الكلام ودفع الآخرين للتأمل فيه.

ويمكن التحدث بوجوه مختلفة حول السؤال الذي طرحه برغسون ومنها انّ التجربة الدينية لو كانت تجربة الله، فلا بد لنا أن نسلّم بأنّ تجربة الله هي غير تجربة الانسان؛ واذا كانت التجربة الدينية، تجربة الانسان نفسه فلا بد من الاجابة بسؤال آخر وهو: كيف يمكن الحصول على التجربة قبل حصول نوع من النظر والرؤية؟ والعارفون بالتجارب يعلمون انّ التجربة لا بد وأن تُسبَق بنظر دائماً، ولا وجود للتجربة عند عدم وجود النظر والرؤية. واذا ما اردنا أن نعلّل كلام هنري برغسون على هذا الاساس، فسيعني انه لا يؤمن بتقدم الايمان على الفهم والادراك. وبقطع النظر عما يقوله هذا الفيلسوف الفرنسي على هذا الصعيد، فلا بد لنا من الاهتمام بقضية أساسية وهي انّ تقدم الايمان على كل نوع من انواع الفهم

(١) المصدر السابق، ص ١٧٤.

والادراك، ليس بالأمر الذي يمكن تعليله وتبيينه منطقياً؛ لأنّ الايمان بالله حينما لا يستند الى أيّ فهم وادراك، فلا يمكن أن تؤخَذ أية ضرورة بنظر الاعتبار لتحققه. وحينما تنعدم الضرورة، فمن الممكن للشيء أن ينعدم بنفس مستوى قدرته على التحقق. اي انّ الايمان بالله قبل الفهم والادراك بامكانه أن لا يوجد بنفس الدرجة من امكانية وجوده.

ويدرك المهتمون بالقضايا العقلية والفلسفية انّ الشيء ما لم يصل الى حدّ اللزوم والضرورة، لا يمكن له أن يتحقق. وهذا يعني انّ وجود أي شيء لا بد وأن يُسبَق بضرورته، ولا يمكن ان يتحقق ما لم تتحقق تلك الضرورة. وحوّل الحكماء المسلمون هذا الحكم الى قاعدة عقلية فقالوا: «الشيء ما لم يجب لم يوجد». ويمكن القول على ضوء هذا الكلام بعدم وجود اي تبرير منطقي لفكرة تقدم الايمان على الفهم والادراك، مع رفض اهل المنطق لهذه الفكرة؛ لأن الايمان ـ وكما اشرنا ـ اذا سبق الفهم والادراك، كان شيئاً بالامكان قبوله وعدم قبوله. أي مثلما لا يقوم الفهم على ضرورة حاكمة في قبول الايمان، كذلك لا يقوم الفهم على اللزوم والضرورة في تركه.

ولا يؤمن بتقدم الايمان على أي نوع من الفهم والادراك سوى اولئك الذين يأنسون بالفكر الأشعري. فالأشاعرة يقولون بالضرورة العلية والمعلولية، ولا يجيزون الترجيح بدون مرجح. ومن يأخذ بالترجيح بدون مرجح، ليس ملزماً باقامة الدليل والبرهان على قبول الايمان بدون فهم وادراك. ولهذا السبب لا نجد فكرة تقدم الايمان على الفهم والادراك إلّا لدى هؤلاء، ولا يمكن أن نتوقع من معارضي هذه الفئة أن يأخذوا بهذه الفكرة بسهولة. وطالما تحدث الاشاعرة عن قضية جواز الترجيح بدون مرجح وأشار اليها معارضوهم، ويُعدّ الاختلاف في هذه القضية أساساً ومصدراً للعديد من الاختلافات الاخرى. واولئك الذين يفتون بجواز الترجيح بدون مرجح، يقدّمون الارادة على العلم، فيضحّون بعالم العلم والحكمة من خلال اطلاق دور الارادة.

والتأمل في الآيات القرآنية الكريمة يكشف بوضوح عن انه سبحانه يولي العَلم والحكمة أهمية اكبر من سائر الامور الاخرى. وتتجلى هذه الحقيقة في الآيات الاولى التي نزلت على الرسول الاكرمﷺ: ﴿إقرأ وربك الأكرم، الذي علَّم بالقلم، علّم الانسان ما لم يعلم﴾[١]. فالله تعالى قد وصف نفسه بالأكرمية في هذه الآيات، ورتّب التعليم عليها. ويمكن أن نفهم من ذلك بأنّ اكرميته تعالى هي علّة التعليم، لأنّ ترتّب الحكم على الوصف، مشعر بالعليّة. ويمكن القول بعبارة اخرى: لما كانت أكرميته تعالى أساس التعليم والمعرفة، فهذا يعني انّ العلم والمعرفة، هما أفضل الامور. وتشير الروايات الاسلامية الى ان العقل قد أُمر بالاقبال والادبار وقد أطاع وامتثل امر الله تعالى. واقبال العقل يشير الى الاتصال والاتحاد بين العوالم، حيث يعبَّر عن هذا الاتصال والاتحاد بالظاهرية والمظهرية، والجلوة والتجلي أو البطون والظهور. ومن الطبيعي أن يُعدّ أمر الله بإقبال العقل وادباره جزءاً من أوامره التكوينية، ومن نوع الافاضة الالهية الاشراقية والتجلي الالهي الغيبي. ويرى البعض انّ اقبال العقل عين ادباره، وادباره عين اقباله؛ لأنّ نهاية كل شيء في قوسي الصعود والنزول ـ واللذين يرسمان حركة دورية ـ ليست سوى بدايته. اي انّ نهاية كل أمر من الامور، هي العودة الى بدايته، فيتجلى من خلال ذلك، الاتصال والاتحاد بين العوالم. ويمكن تفسير بعض الاحاديث بسهولة على أساس هذا النمط من التفكير. فقد جاء أنّ بطن الحوت كان معراج يونسعليه السلام مثلما انّ السموات والعوالم العليا كانت معراج خاتم الانبياءﷺ. وأشار الفيض الكاشاني الى هذا الأمر وقال بأنّ معراج الرسولﷺ كان اكبر المعاجز الالهية، وقد تحقق لبعض الانبياء نوع آخر من المعارج؛ فالنبي يونسعليه السلام كان معراجه بطن الحوت، حيث أفلح عن هذا الطريق في معرفة بعض الأسرار الالهية[٢].

(١) العلق، الآيات ٢ ـ ٥.

(٢) الفيض الكاشاني، علم اليقين في اصول الدين، اصدارات بيدار، قم، ١٩٧٩، ج ١، ص ٥٢٠.

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يمكن القول بأنّ العقل لم يتمرد على طاعة الله في الاقبال والادبار، ولم يتلوث بالفساد والذنب. صحيح انّ الاهتمام بعالم الطبيعة وعالم الكثرة يتحقق في ادبار العقل، إلّا انه لم يخرج في هذا الادبار عن دائرة الاطاعة والامتثال للأمر الالهي. فيغلب تجلي نور العقل على ما يُعبَّر عنه بمقتضى أحكام الطبيعة وينجو العقل من الوقوع في مصيدة الشيطان. فالعقل حينما يخطو في عالم الطبيعة وعالم الكثرة، انما يطيع في الواقع أمر الله، لأنّ الوحدة تتّسع في الكثرة، ويعود كل نوع من انواع الكثرة الى الوحدة. اي انّ من ميزات العقل هي انّ بامكانه مشاهدة جمال الحق تبارك وتعالى في مرآة الكثرات فينال عن هذا الطريق امتداد واتساع التوحيد.

فاولئك الذين يفسرون ادبار العقل بنوع من الدخول الى عالم الكثرة والطبيعة، يفسرون اقبال العقل بتمزق حجب الظلام والوصول الى مصدر النور ومعدن العظمة. ومن هنا يمكن القول بأنَّ ادبار العقل، نوع من الاقبال ايضاً، ولهذا عُدّ بطن الحوت في أعماق البحر، معراجاً لنبي الله يونس عليه السلام. فالعقل ـ وطبقاً للنصوص الاسلامية ـ جوهر نوراني متجه نحو الحق والحقيقة دائماً، ويتنصل من كل شيء آخر غير الحقيقة.

ولا بد من الانتباه الى هذه النقطة ايضاً وهي انّ العقل حينما يلج باب الكثرة وعالم الطبيعة، يجابه الكثير من العقبات، مما يؤدي الى ظهور الكثير من التوترات والاحداث، حيث يتحرك التاريخ من خلال هذه الاحداث. ولسنا بصدد الحديث عن حركة العقل وحركة التاريخ، ونكتفي بالاشارة الى انّ العقل باتجاهه نحو الحق والحقيقة ـ انطلاقاً من جوهره وطبيعته ـ يدرك عظمة الحقيقة ويطأطئ رأسه لها. وتعظيم الحقيقة والتواضع لها، يُعدّ نوعاً من الدعاء والتضرع، وهو أمر يتميز به العقل دائماً. وأشرنا في مطلع هذا المقال الى معرفة العقل بحجم قدرته واعترافه بعجزه في بعض الامور. والفلاسفة الكبار يتحدثون بمنطق العقل؛ ولا وجود في منطق العقل للغرور والتكبر. وقد لخص بيت شعري فارسي كلام الفيلسوف الكبير:

بلغ علمي درجةً
علمت معها اني جاهل

ويمكن الوقوف بشكل أفضل على عظمة الوجود من خلال التأملات الفلسفية. ولا ريب في انّ الانسان كلما أدرك عظمة الوجود، شعر بعجزه وتفاهته ازاء تلك العظمة. وفي هذا النوع من الادراك يجابه الفيلسوف نوعاً من الحيرة والاضطراب فينبري للدعاء والمناجاة انطلاقاً من عنائه وألمه. فالعناء والاضطراب والقلق، امور تؤلف أساس الدعاء والمناجاة، ولا نعرف عناءً واضطراباً بحجم العناء والاضطراب الناجمين عن سرّ الوجود. واولئك الذين يعدّون أنفسهم من أهل الألم لا يرون ألماً أفضل من ملك العالم ويعتبرونه أساس المناجاة. فيقول المولوي المعنوي في هذا المجال:

ظهر ألم أفضل من مُلك العالم
كي تناجي الله في السر
فالمناجاة بلا ألم، من الكآبة
والمناجاة مع الالم، من الحبّ

وحينما تصطبغ المناجاة بالحالة الصورية والظاهرية وتفقد الكلمات المحتوى والمعنوية، يُصاب المناجي بالغرور ويرى نفسه محاور لله لا داعياً ومتضرعاً. ويقول جلال الدين البلخي في ذلك:

حينما أُمرتَ بالذكر والدعاء
أصاب الغرور قلبك من ذلك الدعاء
فرأيتَ نفسك محاوراً لله
وما أكثر المنقطعين بسبب هذا التصور[١]

فمن لا يملك ألم الدعاء وحرقة المناجاة ولا يهتم سوى بصورة كلمات الدعاء وظاهرها، لا يستطيع أن يلج دائرة حقيقة الدعاء والمناجاة. ومن ادعى انه

(١) البلخي، جلال الدين، مرآة المثنوي، حيدر آباد الدكن، ص ٦٤٣.

يتحدث مع الله، فانّ ادّعاءه هذا يتضمن نوعاً من الغرور الصادر عن الجهل. ولا يقصد المولوي (جلال الدين البلخي) من تلك الأبيات انه يخالف أهل الدعاء الظاهري، وانما يريد الاشارة الى انّ الدعاء أساس العبادة، والعبادة الحقيقية تقوم على نوع من المعرفة. ولا يمكن ان تتجسد حالة الدعاء بألم وحرقة بدون معرفة الله وادراك عظمته.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول بأنّ أهل الفكر والتأمل على معرفة اكبر بالمناجاة والتضرع من سائر الناس. وهذا يعني انّ الفيلسوف المتأمل، من أهل المناجاة، ولا معنى للاندهاش من عنوان «مناجاة الفيلسوف». فأغلب الحكماء المسلمين قد بدأوا آثارهم الفلسفية بحمد الله وثنائه وأشاروا الى سلسلة من الحقائق بعبارات رائعة حلوة. وبامكان المهتمين بهذا النوع من الموضوعات مراجعة مداخل الكتب الفلسفية للفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا، وشهاب الدين السهروردي، وصدر المتألهين الشيرازي. والفيلسوف الكبير المؤسس ـ أي الفارابي ـ وفضلاً عن مداخل آثاره التي حمد الله تعالى فيها وأثنى عليه، له رسالة انبرى فيها للمناجاة والابتهال باسلوب خاص، مستخدماً الاصطلاحات الفلسفية ومشيراً الى الكثير من الحقائق. وقد قمتُ بتحليل تلك المناجاة ودراستها في مقال خاص. ومقال «مناجاة الفيلسوف»، أحد المقالات التي طُبعت ضمن هذا الكتاب، وقد أسميت الكتاب نفسه بهذا الاسم، من باب تسمية الكل باسم الجزء. وكان لي هدف آخر من وراء انتخاب هذا الاسم وهو التأكيد على انّ الفيلسوف يسعى دائماً وأبداً من أجل نيل الحقيقة وادراكها، ولا يخطو في طريق ادراك هذه الحقيقة إلّا بقدم التواضع والحاجة والتضرع أمام عظمة الوجود وجلال الحق تبارك وتعالى.

أتمنى في الختام ان تكون مجموعة المقالات هذه مفيدة للمشتاقين للعلوم العقلية ونافعة، مع الاعتذار لأهل المعرفة وأرباب البصيرة عن كل سهو وخطأ.

غلام حسين ديناني

مناجاة الفيلسوف

لم يُلاحَظ بين مؤلَّفات الفارابي، مؤلَّف مفصَّل واحد. ويبدو انه لم يكن لديه ايمان بالمؤلَّفات المفصلة والمسهبة. وكان غالباً ما يلجأ الى كتابة الرسائل الموجزة التي يُتاح استنساخها للجميع. وقد اندثرت اغلب مؤلفاته نتيجة لعدم احتفائه بها، وربما كان ذلك بسبب عظمة روحه التي كان يرى من خلالها كل فكر، دون المقام الانساني. ورغم ذلك فقد ورد العديد من أسماء كتبه ورسائله في طبقات الاطباء وتاريخ الحكماء ووصل البعض منها الى ايدينا ويحظى باهتمام طلاّب الفلسفة. وقد استقطب اهتمامي من بين كل آثاره الموجزة، أثر يُعدّ من اكثرها ايجازاً وهو «مناجاة الفيلسوف» الذي حمل عنوان «دعاء عظيم لأبي نصر الفارابي»[١] وذُكر في النص الاول من مجموعة شهيد علي باشا. وتوجد هذه المجموعة في مكتبة السليمانية باسطنبول وتحمل الرقم ٥٣٧. ولم تُذكر هذه المناجاة ضمن قائمة آثار الفارابي وتصانيفه، ربما لانها لم تكن على شكل كتاب أو رسالة بالمعنى المتداول، وانما كانت من اقواله التي لم تُجمع في كتاب أو رسالة. وقد نقل ابن ابي اصيبعة[٢] هذه المناجاة عن الفارابي، ورواها الصفدي عن ابن ابي

---

(١) كتاب الملة ونصوص اخرى، ط بيروت، ص ٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣.

اصيبعة. ويمكن الوقوف على النمط الفكري والرؤية العالمية عند الفارابي من خلال دراسة مضامين هذه المناجاة التي قيلت باسلوب الفلاسفة في التعبير، والمزيجة احياناً بالاصطلاحات الفلسفية، كما يمكن من خلالها دراسة نظامه الفكري الذي هو عبارة عن عالمه.

فالمناجاة من أعمق وأدقّ الحاجات الفطرية للانسان، فتمنح الانسان الهدوء وتخلق الانفتاح والانبساط في نشاطاته الدماغية. وعلى العكس من عامة الناس الذين يتصورون انّ المناجاة أو الدعاء ليس سوى سلسلة من الاقوال وعمل لا يتجاوز مرحلة الألفاظ، يؤمن الفارابي انّ الدعاء ليس فعلاً فحسب وانما من اسمى أفعال الانسان. فيصف الملة في كتاب «الملة» بأنها آراء وأفعال مقدرة مقيدة[1]، ثم يتحدث عن الافعال فيقول: «وأما الأفعال فأولها الأفعال والأقاويل التي يعظم الله بها ويمجد ثم التي يعظم بها الروحانيون والملائكة...»[2].

فكلمة «الفعل» المستخدمة في تعريف معنى «الملة»، لا تُستعمل في الافعال البدنية فقط من وجهة نظر الفارابي، وانما تشمل الفعل اللساني، كالدعاء والمناجاة وسائر الاذكار العبادية ايضاً. ورغم انّ الفارابي يدعو في هذه المناجاة بنبرة وكلمات ومصطلحات فلسفية، إلّا انها عبارات في غاية البساطة وكمال الفصاحة وتنبض بالوجد العرفاني وحماس العاشق وشوقه، وقد أضحى فيها لسان قال وفق لسان الحال ترجماناً لسر سويداء الفيلسوف، فيتحدث كما يفكر دون ان يخشى عدم رعاية توقيفية اسماء الله عند الدعاء.

ويؤمن بعض علماء الاسلام بعدم جواز اطلاق الأسماء والصفات التي لم ترد عن طريق الكتاب والسنة، على الله تعالى، ويستدلون في موقفهم هذا ببعض الروايات التي تنهى عن دعوة الله بغير الأسماء المأثورة؛ في حين يرى الفارابي انّ من المناسب دعوة الله تعالى بالأسماء والصفات التي تليق به، وهي الاسماء

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢.

والصفات التي تدل على كمال الوجود وفضيلته. وأفرد الفصل التاسع من كتاب «آراء اهل المدينة الفاضلة» لهذه الفكرة وقال: «الفصل التاسع القول في الأسماء التي ينبغي أن يُسمى بها الأول تعالى مجده: الأسماء التي ينبغي أن يُسمى بها الأول هي الاسماء التي تدل في الموجودات التي لدينا ثم في أفضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود...»[١].

فالفارابي يدعو في هذه المناجاة وفق نمط فكرته حول الانسان وعالم الوجود. فالفلسفة الاولى والميتافيزيقا، متصلة في هذا النظام الفكري بالعلوم المدنية والاجتماعية اتصالاً وثيقاً، حيث انّ الغاية القصوى لها جميعاً هي سعادة الانسان. ولا يعتقد بانفكاك قضايا ما وراء الطبيعة عن الحياة المادية والاجتماعية للانسان، وايمانه بالتلاحم بين العلوم المهتمة بحياة الانسان الاجتماعية وسعادته و بين ما وراء الطبيعة وعالم الغيب. ويرى عدم تحقق السعادة الحقيقية في العالم المادي للانسان، ومن هنا كانت سعادة الانسان هي الهدف الاساس الذي ترمي اليه العلوم، وانصبّ اهتمام الفيلسوف على ما هو مؤثر منها في هذا المجال. فكان هذا الانسجام الذي يلاحق غاية واحدة تتلخص في سعادة الانسان، محطّ اهتمام الفارابي، ويؤلف نظامه الفكري. ويدل على ذلك اسم وموضوع كتابين من كتبه المهمة والقيمة، وهما: ١ ـ التنبيه على سبيل السعادة و٢ ـ تحصيل السعادة. فيرى في الكتاب الأول انّ السعادة هي الغاية القصوى التي يسعى الانسان لبلوغها ويعتبرها أعظم الخيرات، كما يعدّ هذا الموضوع من القضايا البديهية التي لا حاجة لاثباتها والبرهنة عليها. وتبدأ الصفحة الاولى من هذا الكتاب وبعد البسملة بالجملة التالية: «أما السعادة هي غاية ما يتشوقها كل انسان، وانّ كل من ينحو بسعيه نحوها فانما ينحوها على انها كمال ما، فذلك ما لا يحتاج في بيانه الى قول اذ كان في غاية الشهرة...»[٢]. واستعرض في كتاب «تحصيل السعادة» كافة الامور

---

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ٢١.

(٢) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، اصدارات حكمت، ١٩٩٢.

التي تحصل بها سعادة الامم في الدنيا والآخرة، ولخّصها في اربعة أشياء، فقال: «الأشياء الانسانية التي اذا حصلت في الامم وفي اهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الاولى والسعادة القصوى في الحياة الاخرى أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية...»[١]. وتعتمد سياسة المدن والاخلاق في النظام الفكري لدى الفارابي على قضايا ما وراء الطبيعة، فيمتزج عنده الغيب والشهود. كما تنقسم السياسة في نظره الى نوعين اخلاقي ومدني. والسياسة الاخلاقية تقوم على عدة اصول ومبادئ أهمها:

١ ـ وجود الله؛

٢ ـ امكان الوحي؛

٣ ـ ضرورة المكافأة؛

٤ ـ تركيب خلقة الانسان من قوتين متضادتين: ملائكية وحيوانية.

وتؤلف الضرورة الاجتماعية ووجوب التعاون أساس السياسة المدنية؛ وهذا يعني انّ كل انسان بحاجة الى بعض الامور من أجل بلوغ الكمال، ولا يُتاح الحصول عليها جميعها لكل فرد، مما يستدعي ضرورة التعاون من اجل بلوغ هذه الامور، وتشكيل المجتمع الانساني عن هذا الطريق. ويُقسَّم المجتمع بدوره الى اقسام مختلفة، ويُطرح موضوع المدينة الفاضلة. ويتحدث عن هذا المعنى كتابان معروفان من كتب الفارابي وهما «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«سياسة المدينة».

وكان موضوع المدينة الفاضلة متداولاً بين قدماء الحكماء، فكانوا يطلقون هذا الاسم على المجتمع البشري الذي بلغ افراده الكمال العلمي والعملي وتحرروا من أهواء النفس. وتُعدّ المدينة الفاضلة بالمواصفات التي يتحدث عنها الحكماء، من الآمال والطموحات البشرية، ولا بد من أن تتمخض عن الكمال البشري في يوم ما. وكل ما يُقال عنها لا يمثل سوى آمال الحكماء، لأنهم لا يريدون بالمدينة

---

(١) الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٢.

الفاضلة المجتمعات البشرية الراهنة. ويبحث كتاب «آراء اهل المدينة الفاضلة» في كيفية مجتمع المدينة الفاضلة وطبيعته. ولما كان إثبات مثل هذا المجتمع يقوم على وجود النفس الناطقة وبقائها وعلى السعادة العقلية، وبما أنّ هذين يتّصلان باثبات الحق تعالى والعقول الفعالة، فقد بدأ الفارابي هذا الكتاب بموضوع توحيد الحق تعالى. ولا بد لنا من استعراض الاصطلاحات الفلسفية في مناجاة الفيلسوف:

١ ـ «اللهم اني أسألك يا واجب الوجود ويا علة العلل، يا قديماً لم يزل، أن تعصمني من الزلل، وأن تجعل لي من الأمل ما ترضاه لي من عمل».

ويصف الفارابي في هذه الفقرة من المناجاة الله تعالى بثلاث صفات هي: ١ ـ واجب الوجود ٢ ـ علة العلل ٣ ـ القديم الذي لم يزل. ومن الواضح انه قد أولى اهتماماً للطرق الثلاث المهمة التي عوّل عليها المتأهون والفلاسفة والمتكلمون في اثبات وجود الخالق؛ وقد ذكر هذه الصفات في المناجاة وفقاً لأهميتها. فلا بدّ من اعتبار طريقة المتألهين في التوحيد واثبات الخالق تعالى، من أهم الطرق وأسماها، لأنهم يستدلون بالوجود نفسه لاثبات وجوده تعالى، ولا يجدون حاجةً الى غير الوجود، بل لا يمكن لغير الوجود أن يكون دليلاً على الوجود. فغير الوجود اما أن يكون عدماً أو ماهية، وليس بامكان أي منهما أن يكون معرِّفاً للوجود. فالوجود، من حيث هو وجود، لا يقبل العدم، لأنّ العدم نقيض الوجود، ولا يمكن للشيء أن يقبل نقيضه. والماهية هي الاخرى بما انها أمر علمي، فهي خارجة عن ساحة الوجود. ومن هنا فالوجود، من حيث هو وجود، لا يُعدّ غير الوجود؛ والشيء الذي هو وجود فقط وليس غير الوجود، لا بد وأن يكون ثابتاً في وجوده. وهذا يعني انّ الوجود دليل على الوجود مثلما انّ «الشمس دليل على الشمس».

فأولئك الذين بلغوا الوجود عن طريق نور الوجود، واستدلوا بالوجود على الوجود، يرون الوجود ثابتاً دائماً وواجباً، وهم ليسوا بحاجة الى دليل آخر.

وهذا هو اسلوب المتألهين الذي يتلخص في معنى كلمة «يا واجب الوجود» الواردة في مناجاة الفيلسوف.

والاسلوب الآخر والذي يتلو الاسلوب الاول من حيث الأهمية، هو اسلوب الفلاسفة الذي يقوم على قانون العليّة وبطلان الدور والتسلسل في اثبات ذات واجب الوجود. فسلسلة العلل والمعلولات لا بد وأن تنتهي بحكم الضرورة العقلية بعلّة ليست معلولة وعلة كافة العلل، وهذا ما هو واضح في مناجاة الفارابي التي وصف فيها الله تعالى بعلّة العلل.

والاسلوب الثالث والذي يقل عن الاول والثاني أهمية، هو الاسلوب الذي يتخذه المتكلمون الذين يعتقدون بأنّ الحدوث ـ وليس الامكان ـ معيار الحاجة الى العلة. ومن هنا لما كانوا يؤمنون بحدوث العالم، فهم يتحدثون عن موجود قديم لا سبيل للحدوث اليه. ولهذا وصف الفارابي الله تعالى بالقديم الذي لم يزل.

٢ ـ «اللهم امنحني ما اجتمع من المناقب، وارزقني في اموري حسن العواقب، نجح مقاصدي والمطالب يا إله المشارق والمغارب».

٣ ـ «اللهم ألبسني حلل البهاء، وكرامات الأنبياء، وسعادات الأغنياء، وخشوع الأتقياء».

٤ ـ «اللهم انقذني من عالم الشقاء والفناء واجعلني من اخوان الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السماء مع الصديقين والشهداء. انت الله الذي لا اله إلّا انت، علة الأشياء ونور الارض والسماء، امنحني فيضاً من العقل الفعال، يا ذا الجلال والإفضال، هذّب نفسي بأنوار الحكمة، وأوزعني شكر ما أوليتني من نعمة، هذّب نفسي من طينة الهيولى انك أنت العلة الاولى».

ويرى الفارابي في هذه العبارات من مناجاته العالم المادي موضعاً للتفرقة والفناء، فيما يرى في عالم الملكوت موضعاً للسعادة الحقيقية والمحبة والوحدة، ويطلب من الله تعالى أن ينقذه من تفرقة عالم العنصر ويوصله الى دار استراحة عالم الملكوت. ومن الواضح انّ التفرقة والفناء اللذين يُعرف بهما عالم العنصر،

يُعدّان من لوازم التضاد والتركيب اللذين يُعدّان بدورهما من لوازم الجسم، لأنّ الجسم في نظر الحكماء مركب من الهيولى والصورة، حيث تؤلف الصورة جانب الفعلية، والهيولى جانب القوة. وتعدّ الهيولى هي الجوهر الوحيد الذي يقبل مختلف صور الاجسام. ولما كان قبول الصورة خصوصية ذاتية للهيولى، فهي في ذاتها مجردة عن كل صورة وفعلية. وبما انها مجردة في ذاتها عن كل صورة وفعلية، تُعدّ حيثية ذاتها حيثية قبول، ولهذا يعد تغيّر الصور والفعليات على جوهر الهيولى عملية لا حدّ لها ولا تعرف الحدود. فما دامت صورة الفعلية تفيض عن المبدأ الفياض، تظل الهيولى الاولى تقبل هذه الصورة. ويمكن تعليل تغير وتحول عالم الطبيعة في صورة الاجسام، بهذه الطريقة ايضاً. وتُفسَّر جملة «اللهم هذب نفسي من طينة الهيولى» على هذا الاساس. كما انه حينما يدعو «اللهم امنحني فيضاً من العقل الفعال»، انما يؤكد على اهتمامه بترتيب العقول الطولية في قوس الصعود والنزول وتصرف العقل الفعال في عالم العناصر.

فالكثير من الحكماء يعتقدون ان العقل الاول هو اول صادر عن الله تعالى مستندين في ذلك الى قاعدة انّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد. وهو موجود واحد وبسيط يتعين بالتعين الامكاني لكونه صادراً عن الله، فتظهر فيه الكثرة التي هي من لوازم الامكان، وتظهر سائر الكثرات من هذه الكثرة.

والكثرة الاولى التي تظهر في العقل الاول تُعدّ «شرّ التراكيب»، حيث يتألف التركيب دائماً من الماهية والوجود. فماهية العقل الاول تؤدي الى ظهور الفلك الاول والذي يؤدي وجوده الى وجود العقل الثاني، فتظهر على هذا الأساس سلسلة من العقول التي تنتهي في قوس النزول بالعقل الفعال الذي يُعتَقَد انه مدبّر عالم العناصر. وكافة الصور الفعلية التي تصبغ هيولى العالم المادي بلون الوجود، تنبع عن العقل الفعال، وعلى حد تعبير الحاج ملا هادي السبزواري انّ خالقية عالم العناصر قد فوّضت الى العقل الفعال، ولهذا يطلب الفيلسوف فيض الحق عن طريق العقل الفعال.

٥ ـ اللهم ربّ الاشخاص العلوية والأجرام الفلكية والأرواح السماوية، غلبت على عبدك الشهوة البشرية، وحب الشهوات والدنيا الدنية، فاجعل عصمتك مجني من التخليط، وتقواك حصني من التفريط، انك بكل شيء محيط.

٦ ـ اللهم انقذني من أسر الطبائع الأربع، وانقلني الى جنابك الأوسع وجوارك الأرفع.

٧ ـ اللهم اجعل الكفاية سبباً لقطع مذموم العلائق التي بيني وبين الاجسام الترابية والهموم الكونية، واجعل الحكمة سبباً لاتحاد نفسي بالعوالم الالهية والأرواح السماوية.

ويبدو انه يعبّر عن اهتمامه بقضية اتحاد العاقل والمعقول من خلال مناجاته «واجعل الحكمة سبباً لاتحاد نفسي بالعوالم الالهية والأرواح السماوية». وليس هناك من معنى أكثر انسجاماً مع الحكمة هنا غير الادراك. ويرى بعض الحكماء انّ الحكمة هي الادراك الصحيح المنطبق مع الواقع من خلال تعريفهم لها بـ «صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني». ويريدون من خلال ذلك انّ الانسان يدرك حقائق العالم كما هي عن طريق الحكمة. وحينما تتجلى الصور في لوحة ضمير المرء مطابقةً للحقائق، يُدرك عالماً من الحقائق العلمية شبيهاً للعالم الخارجي ومنطبقاً معه.

ولا بد من الالتفات الى انّ ما هو معلوم بالذات للإنسان، هو الصورة العلمية والادراكية، في حين يُعدّ ما يُدرك في الخارج معلوماً بالعرض. وهنا يطرح السؤال التالي نفسه وهو: هل يُعدّ المعلوم بالذات ـ اي الصورة الادراكية ـ منفصلاً عن المدرَك ام انه منفصل عنه بنحو من الانحاء؟ والحقيقة انّ افتراض انفصال الصورة الادراكية عن المدرَك يؤدي الى ظهور العديد من المشاكل؛ في حين لو كانت الصورة الادراكية شأناً من شؤون المدرَك، فلن تكون منفصلة عن المدرك وينجم عن ذلك اتحاد العاقل والمعقول. ومن هنا يصحّ طرح القضية على صعيد العالم والمعلوم بالذات، ولا يصح على صعيد العالم والمعلوم بالعرض، لأنّ المعلوم

بالعرض خارج عن ساحة العلم، ويُطلق عليه تعبير المعلوم على سبيل المجاز.

وما ذُكر أعلاه، ينطبق على العلم الحصولي الذي هو عبارة عن الصورة الادراكية للذهن الانساني. ويدور على هذا الصعيد ايضاً الاختلاف في باب الاتحاد بين العاقل والمعقول والاشكالات المثارة من قبل المعارضين. في حين قلما تؤدي قضية الاتحاد بين العاقل والمعقول على صعيد العلم الحضوري الى الاختلاف. والعلم الحضوري علم خاص ليس من مقولة الصورة الذهنية، وانما عبارة عن حضور عين المعلوم عند العالم، وقد مثلوا لذلك بعلم الانسان بذاته. ويرى بعض الحكماء انّ علم العلة بالمعلول والفاني في المفنى فيه، جزء من العلم الحضوري. ومن الواضح عدم امكان تحقق العلم كصورة ذهنية في هذه الحالات الثلاث. وعلى ضوء ما مرّ يمكن القول بامتناع اتحاد النفس الناطقة بالعوالم الالهية والأرواح السماوية بدون تحقق الادراك؛ ومن العسير جداً ادراك النفس الناطقة لهذه العوالم والأرواح عن طريق العلم الحصولي والصورة الذهنية؛ ومن هنا يسأل الفيلسوف الله تعالى تحقق العلم الحضوري من خلال فناء النفس الناطقة في العقل الفعال وملكوت العالم، كي يتحد معها عن هذا الطريق. ونراه يناجي الله تعالى قائلاً: «اللهم روّح بروح القدس الشريفة نفسي». وروح القدس في لغة الأحاديث تعني ذات الشيء الذي يعبّر عنه الفلاسفة بالعقل الفعال، في حين تُعدّ روحانية النفس الناطقة بواسطة روح القدس، العقل المستفاد.

فالمرحلة الرابعة للعقل واتصاله بالعقل الفعال تُدعى بالعقل المستفاد. والمراحل الثلاث التي تسبق هذا العقل هي: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل. وحينما يبلغ الانسان مرحلة العقل المستفاد ويتصل بروحانية روح القدس، يرد ملكوت العالم ويأنس بأهل الملكوت. ومن هنا يناجي الفيلسوف ربه: «واجعل الملائكة بدلاً من عالم الطبيعة أُنسي».

٨ ـ اللهم روّح بروح القدس الشريفة نفسي وأثر بالحكمة البالغة عقلي وحسي واجعل الملائكة بدلاً من عالم الطبيعة أُنسي.

٩ ـ اللهم الهمني الهدى، وثبت ايماني بالتقوى، وبغّض الى نفسي حب الدنيا.

١٠ ـ اللهم قوّ ذاتي على قهر الشهوات الفانية، وألحق نفسي بمنازل النفوس الباقية، واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية في جنات عالية.

١١ ـ سبحانك اللهم سابق الموجودات التي تنطق بألسنة الحال والمقال، انك المعطي على كل شيء منها ما هو مستحقه بالحكمة، وجاعل الوجود لها بالقياس الى عدمها نعمة ورحمة. فالذوات منها والأعراض مستحقة بآلائك شاكرة فضائل نعمائك **﴿وان من شيء إلّا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾** (الإسراء / ٤٤).

ويمكن أن نستنبط من هذه الفقرات من المناجاة بوضوح قضية إصالة الوجود واعتبارية الماهية. ولا شك في انّ هذه القضية لم تُطرح بين الفلاسفة في عصر الفارابي على شكل اصالة الوجود أو الماهية. ويبدو انّ صدر المتألهين كان اول من طرحها بشكلها الراهن؛ ومع ذلك فلا يجب تجاهل صراحة رأي الفارابي في اصالة الوجود واعتبارية الماهية، لأنه استخدم خلال الدعاء عبارة «جاعل الوجود» بدلاً من صفة الخالق، وعبّر عن الله تعالى بأنه هو الذي جعل الوجود للموجودات وأعطى كل ماهيةٍ من الوجود بمقدار استعدادها وعلى أساس حكمته، وأفاض الفيض على كل موجود وفق حاجة عينه الثابتة.

١٢ ـ سبحانك اللهم وتعاليت انك الله الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، الاخلاص / ٣ ـ ٤.

١٣ ـ اللهم انك قد سجنتَ نفسي في سجن من العناصر الأربعة ووكلت بافتراسها سباعاً من الشهوات.

١٤ ـ اللهم جد لها بالعصمة، وتعطّف عليها بالرحمة التي هي بك أليق، وبالكرم الفائض الذي هو منك أجدر وأخلق، وامنن عليها بالتوبة العائدة بها الى عالمها السماوي، وعجل لها بالأَوبة الى مقامها القدسي، وأطلع على ظلماتها شمساً من العقل الفعال، وأَمِطْ عنها ظلمات الجهل والضلال، واجعل ما في قواها بالقوة

كائناً بالفعل، وأخرجها من ظلمات الجهل الى نور الحكمة وضياء العقل ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور﴾ (البقرة / ٢٥٧).

ونفهم من كلمات المناجاة السالفة انه يولي أهمية لتجرد وروحانية حدوث النفس الناطقة؛ لأنه يرى في عالم العناصر سجناً لهذه النفس. وشبّه بعض أرباب الذوق ـ ممن يعتقد بأنّ الروح الانسانية طائر ملكوتي ـ عالم الجسم بقفص قد حبس هذا الطائر. ومن هؤلاء ابن سينا الذي شبّه النفس الناطقة في قصيدته العينية بورقاء حبيسة في الجسد. والنفس الناطقة وفق هذه الرؤية جوهرة ملكوتية غريبة على عالم الأجرام والعناصر. ورغم امتزاج هذا الملاك السماوي مع الجسم لبعض الوقت وبحسب مصلحة الخلقة، إلّا انه يتطلع دائماً الى يوم الوصال، ولا بد أن يعود الى موضعه الحقيقي. ويرجو الفيلسوف في مناجاته من الله ان يحقق له هذا الطموح حينما يقول: وامنن عليها بالتوبة العائدة بها الى عالمها السماوي وعجل لها بالأوبة الى مقامها القدسي.



نظرة على شرح فصوص الحكم للجندي

ربما ليس من المبالغة لو قيل بأنّ الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي كان من ابرز الوجوه التي لعبت دوراً كبيراً في حركة المعرفة العقلية وتطور العرفان الاسلامي. ويدرك العارفون بتاريخ الفكر العقلي في الاسلام بوضوح مدى تأثير هذا المفكر الشهير والعارف الرفيع على تطور العرفان النظري والمعرفة العقلية. وقلما نجد بين الحكماء الالهيين الذين تلوا محيي الدين وخاضوا بحر العرفان والحكمة الاسلامية الواسع، من ظلّ على العموم بمنأى عن أمواج أفكاره الهادرة. وتكمن جذور افكاره في مبدأ «وحدة الوجود» الأساسي.

بالرغم من انّ ابن العربي لم يكن من مؤسسي مدرسة وحدة الوجود، إلّا انه يُعدّ ولا شك من الرواد النشطين لهذه المدرسة. فعبد الرحمن الجامي ـ الذي يُعدّ من أتباع مدرسة محيي الدين وشرّاح بعض آثاره ـ يعتبره إمام أتباع طريق الشهود وزعيم سالكي طريقة الوحدة. في مقدمة كتابه «نقد النصوص» الذي شرح فيه كتاب «نقش الفصوص» لابن العربي، وصف الشيخ الاكبر بهذه العبارات بعد حمد الله وثنائه والصلاة على الرسولﷺ: «شيخ كامل مكمل، قدوة القائلين بوحدة الوجود، واسوة الفائزين بشهود الحق في كل موجود، امام العارفين، قطب الموحدين، محيي الحق والملة والدين، محمد بن علي العربي قدس

الله تعالى سره وأعلى ذكره»[١].

وهكذا نرى انّ الجامي ورغم كل ما يكنّه من احترام واخلاص لمحيي الدين، لا يعدّه مؤسساً لمدرسة وحدة الوجود، لأنّ الحديث عن تاريخ ظهور وحدة الوجود ليس بالأمر السهل. ولا تختص هذه القضية ـ التي تؤلف روح العرفان وجوهر التصوف ـ بزمان خاص ومرحلة معينة، ولا يمكن ان يكون قد أسس لها شخص محدد أو فئة معينة. غير انّ الذي لا خلاف عليه هو انّ العرفان قد اجتاز خلال تاريخه الحافل بالأحداث الكثير من المنعطفات والمآزق. وكان لحقيقة العرفان ـ ومثل اية حقيقة اخرى ـ مظاهر مختلفة خلال مسارها التاريخي الوعر.

ومن البديهي ايضاً أن يتناسب ظهور حقيقة ما في هذا العالم مع وعاء ظهورها. وما أوضح ما قاله جنيد البغدادي بهذا الصدد: «لون الماء، لون الاناء». ويمكن أن يكون شاهداً على ذلك أيضاً التفاوت في زمان ظهور الأنبياء والاختلاف المشاهد أحياناً في تعاليمهم. وربما يهبّ البعض لمعارضة هذه الفكرة ويقول بأنّ التفاوت في زمان الأنبياء والاختلاف المشاهد في تعاليمهم أحياناً، ليس سوى نوع من التفاوت في الشريعة؛ ولا يمكن أن يُعدّ التفاوت في الشريعة شيئاً واحداً مع مختلف صور الطريقة أو المعرفة الباطنية. واذا كان هذا الكلام مطروحاً بصيغة الإشكال، فلا بد أن يكون الرد عليه هو انّ باب السماء لم يكن مغلقاً قبل وفاة خاتم الأنبياء ﷺ، وكانت الحقائق الالهية تتنزل عن طريق الوحي السماوي على قلوب الانبياء الطاهرة المقدسة. والوجود المقدس لكل نبي من الانبياء كالطاحونة التي تدور بواسطة تيار نهر الوحي فتُعد الحقائق السماوية وتقدّمها للناس كمائدة الهية يستسيغها الادراك، فيغترفون منها بما يتلاءم مع استعدادهم وبمقدار حاجاتهم المادية والمعنوية. ومن الطبيعي أن تعمل سهولة ادراك حضور الرسل والانتفاع بوجودهم على اغلاق الطريق بوجه التفرقة

---

(١) عبدالرحمن الجامي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، مقدمة وتنقيح وليم جيتيك، مقدمة جلال الدين الآشتياني، مقدمة الجامي، ص ١٨.

ونشوب الاختلاف بين الشريعة والطريقة. ولهذا السبب لم يرتفع في عصر الرسول ﷺ حديث عن التباين بين الشريعة والطريقة أو الظاهر والباطن. والدليل على ذلك هو انّ الرسول كان ولياً مطلقاً من جهة ونبياً خاتماً من جهة اخرى، على اعتبار انّ نبوته ظهور لولايته، مثلما انّ ولايته باطن لنبوته. فهذا الانسان الكامل الذي يُعدّ كوناً جامعاً ومرآة عاكسة لصفات جمال الله وجلاله، انما هو زعيم الطريقة وامام الشريعة. ومن هنا نعلم انّ الذين كانوا قريبين من مصدر الوحي وأدركوا كلام الرسول ﷺ، لم يكونوا بحاجة أبداً الى التمييز بين الظاهر والباطن والتحدث عن قضية الشريعة والطريقة. ولهذا نرى عدم التحدث خلال القرنين الهجريين الأولين عن الزاوية والخانقاه، وندرة الحديث عن الفقه الرسمي والمذاهب المنظمة الأربعة. وقد تحرك العرفان أو التصوف كعنصر باطني في زوايا المجتمع الاسلامي منذ أن انتظم الفقه كمدرسة رسمية في اطار الشريعة. تجدر الاشارة الى انّ ظهور العرفان في الاسلام لا يُعدّ عنصراً غريباً أبداً، لأنّ معرفة الله التي تتحقق عن طريق تزكية النفس وتصفية الباطن، أمر قد أكدت عليه الآيات القرآنية الشريفة والأحاديث النبوية وأوصت به.

وتُعدّ قصة الخضر وموسى عليه السلام والأحداث التي رافقت اجتماعهما معاً، من الوقائع المحفوفة بالأسرار. فخلال الفترة التي اصطحب فيها الخضر نبي الله موسى (ع)، حدثت ثلاث وقائع مهمة عجز موسى عليه السلام عن ادراكها، ولهذا كان يسأل في أعقاب كل حدث عن سره ومعناه. وما وقع بين موسى عليه السلام والخضر، انما ينبئ عن سر كبير لا يمكن معرفته إلّا من خلال صاحب السر. ويمكن القول على ضوء ما جاء في ذلك الحدث بأنّ قضية الظاهر والباطن أو الشريعة والطريقة قد نشأت من بطن القرآن الكريم وتعود جذورها الى العصر الأول. لكن لا ريب في انّ قضية المعرفة الباطنية أو التصوف ومثل أية قضية اخرى منسجمة مع حركة الأحداث التاريخية، لم تسلم من لسع التحولات فاصطبغت بنوع من التغير دائماً. وهناك حديث مسهب وطويل عن انواع التغير التي حصلت في العرفان والتصوف

لا مجال للتحدث عنها هنا. وتوجد بين تلك التغيرات والتحولات التي طرأت على المعرفة الباطنية حالات يمكن أن يُعدّ كل منها منعطفاً في تاريخ التصوف والعرفان. ويُعتبر ظهور الشيخ الاكبر محيي الدين ابن العربي في ميدان الحكمة والمعرفة الباطنية، من الحالات التي تُعدّ بلا تردد منعطفاً مهماً في تاريخ التصوف والعرفان.

جذور افكار ابن العربي

اولئك الذين يعللون ظهور شؤون هذا العالم على اساس حركة التاريخ فحسب، يجدون أنفسهم مرغمين على البحث في التاريخ عن جذور الظواهر. ولا شك في انّ ظهور مدرسة محيي الدين ابن العربي الغنية المتحركة، كانت ظاهرة كبرى في التاريخ، لأنه وبعد انتشار هذه المدرسة وامتدادها في ميدان العرفان والفلسفة الاسلامية، قلما نجد حكيماً أو عارفاً لم ينهل من آثاره بنحو من الانحاء. فبعض الباحثين الذين بحثوا في آثاره لسنوات متمادية وعدّوا انفسهم من اصحاب الرأي والنظر في هذا المجال، بذلوا جهوداً حثيثة ومتواصلة من أجل البحث عن جذور أفكاره في الكلمات والكتابات العرفانية التي سبقته.

وكرّس الباحث الأسباني الشهير آسين بالاسيوس (Asin Palacious) فترة طويلة من عمره لدراسة آثار مواطنه ابن العربي، وأعرب عن اعتقاده بوجود عرفان في اسبانيا خلال القرن الرابع يدعى عرفان بريسلين[١] تنبع مبادئه من مدرسة ابن مسرة العرفانية. وقد انبرى تلامذة ابن مسرة وأتباعه الى نشر مبادئ تعاليمه، حيث تأثر بها ابن العربي تأثراً عميقاً. وقبل ان نناقش هذا الرأي ونتحدث عن صحته وسقمه، لا بد من الاشارة الى قضية مهمة وهي ضرورة التمييز بين الافكار العرفانية الصادرة عن الادراكات القلبية وبين الافكار العرفانية

(١) هنري كورين، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة أسد الله مبشري، اصدار امير كبير، طهران، ١٩٧٣، ص ٢٧٤.

التي تعدّ نتاجاً من نتاجات الفكر والتجربة، خلال عملية البحث عن الجذور الفكرية. فالعارف الذي طوى مراحل السلوك ووصل الى مقام الكمال يجد من الحقائق التي لا يستوعبها الزمان ولا المكان. ولا يمكن العثور على هذه الحقائق عن طريق التنقيب في التاريخ. فالعارف الكامل يتلق مثل هذه الحقائق عن طريق المكاشفة والشهود، ولا يجد نفسه بحاجة الى التعاليم البشرية في هذا المجال، ولا يجمع بينه وبين التاريخ الفكري سوى نمط الكلام واسلوب البيان وتشكيل الأفكار. فاولئك الذين يدرسون التاريخ لتبيّن الجذور الفكرية ويبحثون فيه عن أساس كل فكرة ونظرية، عليهم أن يضعوا في حسابهم هذه الحقيقة وهي انّ التشابه في اسلوب التعبير والكلام والتشكيل الفكري، يؤلفان اساس افكار العارف في التاريخ؛ لأنّ روحه الفكرية تنشأ عن عالم لا يمكن التوصل اليه من خلال دائرة البحوث التاريخية. والمطلعون على آثار ابن العربي يعلمون جيداً بأنّ هذا العارف الكبير على معرفة كاملة بأقوال وآثار الحكماء والعرفاء الذين سبقوه. فكتاب «الفتوحات المكية» الذي يعد من أضخم آثاره حجماً، هو بمثابة موسوعة عرفانية كبرى تستوعب كافة مبادئ العرفان وقواعده. ويتألف من ٥٦٠ فصلاً، ولهذا لا نظير له من حيث الاتساع والشمول في العرفان الاسلامي. وقد اهتم بكبار العرفاء اهتماماً كاملاً ونقل في آثاره وكتاباته آراءهم وأفكارهم وأقوالهم واستند اليها، ومنهم:

١ ـ منصور الحلاج،
٢ ـ بايزيد البسطامي،
٣ ـ جُنيد البغدادي،
٤ ـ الحكيم الترمذي،
٥ ـ السرقسطي،
٦ ـ أبو حامد الغزالي.

وكان على معرفة ايضاً بآثار المتكلمين وأفكارهم وأورد بعضها في كتاباته. كما

لم تخف عنه رسائل اخوان الصفا والتعليمات الاسماعيلية. ومن هنا يتضح لدينا انه وفضلاً عن وقوفه الكامل على الأفكار والآثار المعنوية السالفة، يُعدّ مؤسساً لاسلوب جديد في العرفان الاسلامي. وقد سبقه في الغرب الاسلامي الذي وُلد فيه عدد من مشاهير العرفاء وأصحاب الرأي، وقد خلّف بعضهم آثاراً ومصنَّفات، ومنهم:

١ ـ ابن مسرّة محمد بن عبد الله الجبلي،

٢ ـ ابن حزم ابو محمد علي بن أحمد القرطبي الظاهري،

٣ ـ ابن باجه ابو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ،

٤ ـ ابن السيد ابو محمد عبد الله بن محمد،

٥ ـ ابن طفيل ابو بكر محمد بن عبد الله الملك،

٦ ـ ابن رشد ابو الوليد محمد بن احمد.

وكان ابن طفيل ـ تلميذ ابن باجه البارز ـ قد خلّف رسالته المعروفة «حيّ بن يقظان»، وهي قصة فيها بعض الشبه مع ما جاء في بعض آثار ابن سينا. كما كان ابن رشد فيلسوفاً مشائياً معروفاً، اشتهر في الشرق والغرب بشارح ارسطو الكبير، ولا تقل شهرته في الغرب عن شهرته في الشرق. وله كتاب معروف يدعى «تهافت التهافت» ردّ فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي. وكان آخر وأعظم فيلسوف في المغرب الاسلامي حتى زمان ابن العربي، وقد بلغ بالفلسفة الى ذروة الكمال في عصره، وانتهت الفلسفة في الاندلس بوفاته. وقد ظهرت مرحلة جديدة في هذه البلاد بظهور مدرسة ابن العربي. ورغم ان شمس أفكار هذا العارف قد بزغت في المغرب الاسلامي، إلّا انّ أشعتها سرعان ما امتدت الى بلاد المشرق. واذا كان الانتخاب التاريخي كلاماً معتبراً وقابلاً للاعتماد، فيجب ان نقول بأنّ عصر محيي الدين هو العصر الذي تخلت فيه فلسفة المشائين الجافة عن موقعها للأفكار العرفانية المشرقة وفسحت المجال لنمو هذه الافكار وازدهارها. وقد تجلى هذا التحول الكبير الذي حدث بمقتضى الانتخاب

التاريخي في القرن السادس الهجري، خلال اللقاء التاريخي بين ابن رشد وابن العربي.

وتحدث ابن العربي عن ذلك اللقاء في كتابه «الفتوحات المكية» فقال: «... ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها ابي الوليد ابن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي فكان يظهر التعجب مما سمع. فبعثني والدي اليه في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي فانه كان من اصدقائه وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طرّ شاربي. فعندما دخلت اليه قام من مكانه اليّ محبةً واعظاماً، فعانقني وقال لي: نعم، قلت: نعم. فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم اني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: لا. فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الالهي؟ هل هو ما اعطاه لنا النظر؟ قلت له: لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفرّ لونه وأخذه الأفكل، وقعد يحوقل وعرف ما أشرتُ به اليه وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الامام أعني مداوي الكلوم. وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، هل هو يوافق أو يخالف، فانه كان من ارباب الفكر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة. وقال هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً. فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من اربابها الفاتحين مغالق ابوابها، والحمد لله الذي خصّني برؤيته. ثم اردت الاجتماع به مرة ثانية فاقيم لي رحمه الله في الواقعة في صورة ضُرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق أنظر اليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني وقد شنغل بنفسه عني. فقلت انه غير مراد لما نحن عليه. فما اجتمعت به حتى درج وذلك سنة ٥٩٥ بمدينة مراكش. ونقل الى قرطبة وبها قبره. ولما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب ابو الحسين محمد بن جبير كاتب السيد ابي سعيد، وصاحبي ابو الحكم عمرو بن

السراج الناسخ. فالتفت ابو الحكم الينا وقال: ألا تنظرون الى من يعادل الامام ابن رشد في مركوبه، هذا الامام وهذه أعماله، يعني تواليفه. فقال له ابن جبير: يا ولدي، نعم ما نظرت، لا فضّ فوك. فقيدتها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم. وما بقي من تلك الجماعة غيري. وقلنا في ذلك:

هـــذا الامـــام وهـــذه أعـــماله   يا ليت شعري هل أتت آمـاله»[1].

والذي يستقطب الاهتمام في هذا اللقاء ويمكن ان يكشف النقاب عن نتيجة ما جرى بينهما من حوار، كلمتا ابن العربي القصيرتان وذاتا المعنى الكبير وهما: «نعم» و«لا». فحينما قال: «نعم»، اراد بذلك ان العقل جوهرة بامكانها ان تهدي الانسان نحو الله ويدرك أسرار الوجود الى حد ما؛ وحينما قال «لا»، أراد بها انّ العقل يتعرض لخطر الضلال باستمرار، وأنه مهدد بالانزلاق والسقوط في ورطة الهلاك دائماً. وهنا يتضح سرّ بعثة الانبياء وضرورة اتباعهم. واولئك الذين يرفضون العقل بشكل مطلق، انما يلحقون الظلم بأنفسهم ويحرمونها من نعمة الهداية. كما انّ اولئك الذين يعتمدون العقل فحسب ويقطعون صلتهم بالأنبياء والأولياء، يحرمون أنفسهم أيضاً من فيض هداية الحق. وتكشف نهاية القصة التي رواها ابن العربي عن أنّ المعادلة التي حدثت بين جسم ابن رشد الذي فارقته الروح وبين كتبه، تعني انّ ثمرة العلم الرسمي في نهاية المطاف ليست سوى حمل ثقيل فحسب.

على غرار اللقاء الذي جرى بين ابن رشد وابن العربي في القرن السادس الهجري وفي المغرب الاسلامي، حدث لقاء قبل ذلك بقرون في المشرق الاسلامي بين ابن سينا وابي سعيد ابي الخير. وقد سُئل كل منهما في أعقاب ذلك اللقاء: كيف وجدت صاحبك؟ فأجاب ابن سينا: حيثما ذهبنا بعصا الاستدلال، وجدنا أبا سعيد قد وصل الى هناك بمصباح مضيء. وأجاب ابو سعيد: حيثما ذهبنا بمصباح مضيء وصل ابن سينا من بعدنا بعصا الاستدلال. وفي هذين اللقاءين اللذين وردا

(١) الفتوحات المكية، ج ١، طبعة بولاق، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

على شكل قصتين جميلتين ومثيرتين، تم تقييم مدى قدرة عقل الانسان وقلبه على بلوغ الحقيقة.

وكانت هذه القضية من الاصول المهمة التي يثيرها دائماً اتباع طريق الحق وسالكو طريقة الحقيقة، ولازالت مصدراً للكثير من المناقشات القائمة. ورغم ظهور محيي الدين ابن العربي بمظهر ممثل القلب والاستشراق خلال لقائه بابن رشد، لكن لا بد لنا أن نعلم بأنّ هذا العارف الكبير وفي ذات الوقت الذي يستخدم القلب والاستشراق في طريق الوصول للحقيقة، يستعين بالعقل والاستدلال ايضاً. وكان قد قام بالسفر الى العديد من البلدان الاسلامية مواصلاً خلال ذلك السير في الآفاق والأنفس، والتقى بالكثير من الحكماء والعرفاء، وانتفع بعلومهم ومعرفتهم. واعتبر الشيخ عبد الرحمن الجامي في كتاب «نفحات الأنس» الشيخ أبا مدين المغربي وأبا اسحاق ابن ظريف، من مشايخ محيي الدين ابن العربي. ونقل عن الامام اليافعي قوله: «أكثر شيوخ اليمن ينتسبون الى الشيخ عبد القادر فيما ينتسب بعضهم الى الشيخ ابي مدين؛ فهذا شيخ المغرب وذاك شيخ المشرق»[١]. وأشار ابن العربي الى هذين في الفتوحات المكية وبعض آثاره الاخرى، وأشاد بهما بطرق مختلفة.

كتاب فصوص الحكم وآثار محيي الدين الاخرى

لا نظير لمحيي الدين ابن العربي بين أهل القلم وأصحاب الآثار تقريباً. وذهب عبد الرحمن الجامي في كتاب «نفحات الانس» الى ان آثاره تربو على خمسمائة كتاب ورسالة. ويمكن أن نجد بين آثاره رسائل في غاية الصغر وكتباً ضخمة مثل «الفتوحات المكية». وتشير كتاباته الى انه لم يكن ملتزماً كالفيلسوف الرسمي في تبويب أفكاره وتقديمها ضمن اطار محدد وعلى شكل نظام فلسفي. وكان الذي

---

(١) عبد الرحمن الجامي، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحيح ومقدمة وضميمة مهدي توحيدي بور، ١٩٥٧، ص ٥٢٧.

يدفعه نحو الامساك بالقلم وتأليف كتاب أو رسالة، وارداته القلبية في اغلب الاحيان. وقد يؤمَر للقيام بذلك العمل من خلال الرؤيا أو المكاشفة.

ونقل الجامي في نفحات الانس عن أحد مشايخ بغداد قوله: «كتب حضرة الشيخ رسالة في فهرس مصنفاته نزولاً عند رغبة بعض الأصحاب، فذكر فيها ما يزيد عن ٢٥٠ كتاباً اغلبها في التصوف وبعضها في غيره. وقال في خطبة تلك الرسالة انّ هدفه من تصنيف هذه الكتب ليس التصنيف والتأليف مثل سائر المصنفات؛ وانما سبب بعض التصانيف هو أنّ امراً من الحق سبحانه كان يرد عليه ويكاد يحرقه فانبرى لبيان بعضه، وسبب البعض الآخر أنه أُمر به من قبل الحق سبحانه وتعالى في المنام أو المكاشفة»[1]. ولا يجب ان نعتبر كثرة آثاره وتعدد تأليفاته، امراً صورياً وظاهرياً، لأنّ هذه الآثار متعددة من حيث المعنى والمحتوى مثلما هي متعددة من حيث الشكل والعنوان الظاهري. فكل أثر من هذه الآثار يدرس موضوعاً خاصاً، ويسلط الأضواء على سلسلة القضايا التي تُعدّ من لوازمه. وتدور المواضيع التي بحثها في آثاره المتنوعة العديدة حول ثلاثة محاور بشكل عام وهي:

١ ـ الله،

٢ ـ الانسان،

٣ ـ العالم.

ولا شك بتباين نمط فهم محيي الدين لهذه القضايا الثلاث عما ورد في آثار الفلاسفة حولها؛ لأنّ اسلوبه في دراسة قضايا الوجود يقوم على مبدأ وحدة الوجود، في حين انّ كثيراً من الفلاسفة غرباء على هذا المبدأ في قضايا الوجود، لا سيما بالشكل الذي يفهمه ابن العربي. وقد أشار الى هذا الامر في كتاب بعثه الى الامام الفخر الرازي، وقد طُبع هذا الكتاب ضمن مجموعة من رسائله. وبعد أن اثنى ابن العربي على الله تعالى وحمده في هذا الكتاب، نقل حديثاً نبوياً يحث على

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٤٦ ـ ٥٤٧.

تعليم المسلم لأخيه المسلم اذا كان يحبه حقاً. ثم أعرب عن حبّه للفخر الرازي وأكد له ان الله تعالى يوصي بهداية الناس الى طريقة الحق. وأخبره انّ بعض مؤلفاته قد وصلت الى يديه ووقوفه على قوة التخيل والفكر الحسن اللذين حباه الله تعالى بهما. وذكّره ما دامت النفس الناطقة تقتات من اجور أفكارها، فستظل محرومة من حلاوة جود الله، وتبقى ممن يتغذى من مرتبة أدنى منه. في حين أنّ رجل الطريق، يأكل دائماً من مرتبة أعلى منه، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿**ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل وما أُنزل اليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم**﴾[1].

وتحدث ابن العربي في رسالته ايضاً انّ الوراثة الكاملة هي التي تكون كاملة من جميع الجهات. واذا عُدّ العلماء ورثة الأنبياء، فلا بد للشخص العاقل ان يسعى كي يكون وارثاً للانبياء والرسل من جميع الجهات. وأكد له انّ حسن الانسانية يتجلى في الاطلاع على المعارف الالهية. واذا كان قبيحاً أن يُحرم الانسان من جوهر المعارف الالهية، فمن الأَولى بصاحب الهمة العالية ان لا يبدد عمره الثمين في الأشياء العابرة الفانية، لأنّ من يبدد عمره في مثل هذه الامور لن يكون له نصيب من رحمة الله. وأشار الى انّ أمر الله اكبر من أن يحيط به الفكر الانساني. والشخص العاقل هو ذلك الذي يعرّض نفسه لنفحات جود الله دائماً ولا يحبس نفسه بين جدران أفكاره الضيقة.

وأخبر ابن العربي الفخر الرازي في ذلك الكتاب أنّ أحد اصدقائه الذين يحسنون الظن به والذي يثق به ابن العربي ايضاً، قد نقل اليه انه قد رآه وقد انفجر باكياً بكاءً شديداً، وحينما سأله الحاضرون عن سبب بكائه أجاب ـ أي الفخر الرازي ـ بأنه كان يؤمن بمسألة على مدى ثلاثين عاماً، وقد تبين له الآن بطلان ما كان يؤمن به طيلة تلك الفترة. وقال له ابن العربي ايضاً بأنك قد قلت بعد هذا الحديث: انّ ما ظهر لي الآن ربما هو مثل تلك المسألة التي آمنت بها طيلة ثلاثين

---

(١) المائدة، ٦٦.

عاماً. وأخبره ابن العربي بأنّ كلامه هذا يمكن أن يُعدّ خلاصة لكلامه كله[١].

كان هذا خلاصة لجزء من كتاب محيي الدين ابن العربي الى الامام الفخر الرازي. وما يمكن أن يُستشف منه ومن بعض عباراته الاخرى هو ايمانه بتعثر طريقة المتكلمين والكثير من الحكماء في طريق الوصول الى الحقيقة. ولهذا السبب وجّه الانتقاد الشديد للامام فخر الدين الرازي وحذّره من الاستمرار في هذا الطريق. جدير بالذكر ان كلام ابن العربي هذا لا يعني ابداً اسقاطه لأحكام العقل عن درجة الاعتبار، لأنه قد عدّ العقل حجة في الكثير من الحالات وعبّر عن ايمانه الشديد بأحكامه. فقد أوصى الناس في رسالة صغيرة له تدعى «كتاب الوصايا» بالسير في الطريق الذي دلّهم الله تعالى عليه وقال بوجوب الاعتماد على ما هو مقتضى البرهان في تنزيه الله وتقديسه. واعتبر نور الايمان والشريعة تأييداً للعقل والبرهان حينما قال:

للشرع نور وللألباب ميزان والشرع للعقل تأييد وسلطان
والكشف نور ولكن ليس تدركه إلّا عقول لها في الوزن رجحان[٢]

والذين درسوا آثار ابن العربي ومؤلفاته وانبروا لابداء رأيهم فيها، لم تكن آراؤهم واحدة. وربما قلما وُجد أحد بين العرفاء من اختُلف بشأنه الى هذا الحد. ومن العوامل التي بعثت على الاختلاف حول ابن العربي الى هذا الحد هو انه كان يتحدث ـ الى حد ما ـ بلغة الرمز والاشارة مثل العديد من العرفاء. ونراه يوجب في رسالة له باسم «كتاب الفناء في المشاهدة» إخفاء الحقيقة عن غير المستعدين لقبولها. ويرى انّ كبار العرفاء كانوا يمتنعون عن اظهار الحقائق، ولا يبادرون الى افشاء الاسرار إلّا في حالات نادرة. وكان الحسن البصري[٣] كلما اراد ان يتحدث

---

(١) ابن العربي، رسائل ابن العربي، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، «رسالة الشيخ الى الامام الرازي»، ص ٢ ـ ٤.

(٢) المصدر السابق، «كتاب الوصايا»، ص ٢.

(٣) المصدر السابق، «كتاب الفناء في المشاهدة»، ص ٣.

عن أسرار الحقيقة يدعو بعض الافراد كالسنجي ومالك بن دينار ممن لديهم الاستعداد لسماعها، ويغلق الباب بوجه الأغيار، ثم يكشف لهم عنها. ويستند ابن العربي بعمل الحسن البصري ويقول: لو لم يكن كتمان الحقائق واجباً لما تواني الحسن البصري عن افشائها. كما استدل ببعض الروايات في هذا المجال ومنها تعليق ابن عباس على الآية الكريمة ﴿الذي خلق سبع سماوات...﴾ والذي قال فيه لو فسّرتها لكم لرجمتموني. كما استند الى كلمة الامام علي بن ابي طالب الشهيرة التي قالها بأسف وهو يضع يده المباركة على صدره: «انّ هنا لعلماً جماً لكني لا أجد له حملة»[١].

والرموز والاشارات التي تظهر في آثاره بشكل متنوع، قد تأخذ أحياناً شكل الجدول أو الدائرة بما ينطبق مع القوانين الرياضية والهندسية. كما نلاحظ في آثاره نوعاً من الكناية والاستعارة في احيان اخرى والذي طالما يظهر في صورة الشعر. وقد قال في «كتاب الازل» وبعد دراسة المعنى العميق لكلمة «الأزل»: «وقد ذكرنا هذا الفصل مستوفى محققاً في كتاب الجداول والدوائر... واذ قد تقرر من لسان العلم في الازل ما فيه غنيه فلنرجع الى لسان الأسرار فيه من باب التوسع»[٢]. ويتضح لنا على ضوء ما سبق انّ بعض المشكلات والتعقيدات الموجودة في آثاره نابعة عن لسانه الرمزي وقلمه الغامض. فقد كان يطرح ـ وكما رأينا ـ الكثير من القضايا في قالب الجدول والدائرة وبصورة طلسمية. ومن الطبيعي ان يلاقي الجاهلون بالطلاسم والجداول المشاكل في فهم هذا النوع من المسائل وحل رموزها. ونقل ابن العربي حديثاً عن الامام الصادق حول الطلسم وعلّة تسميته، وأشار الى انه قد شرحه بشكل مفصل في كتاب الهياكل: «قال تلميذ جعفر الصادق صلوات الله عليه سألت سيدي ومولاي جعفرعليه السلام لماذا سمي الطلسم طلسماً؟ قال صلوات الله عليه: لمقلوبه. يعني انه مسلط على ما وكل به. وقد

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، «كتاب الازل»، ص ٩.

وصفناه بكماله في كتاب الهياكل فلينظر هناك»[١].

وتُعدّ الاصطلاحات العرفانية الخاصة التي استخدمها في آثاره ـ على غرار سائر العرفاء ـ من العوامل التي تقف خلف تعقيد هذه الآثار، لا سيما بالنسبة لاولئك الذين لا معرفة لهم بها، مما يجعل من الصعوبة عليهم استيعاب مراد هذا العارف الكبير. والذي يثير الانتباه ان يلجأ محيي الدين نفسه لحلّ هذه المشكلة فيؤلف كتاباً في شرح هذه الاصطلاحات وتبسيطها، أطلق عليه اسم «اصطلاح الصوفية». وقد طُبع لأول مرة في حيدر آباد بالدكن، ثم طبع في بيروت مع عدة رسائل اخرى لنفس المؤلف. ومن يشاهد هذا الكتاب وكذلك كتاب «اصطلاحات» للشيخ عبد الرزاق الكاشاني المطبوع في حاشية كتابه الآخر «شرح منازل السائرين»، فلا بد أن يستنتج بسهولة انّ الكاشاني قد اقتبس اغلب مادة كتابه من كتاب محيي الدين. ومن المحتمل ايضاً ان يكون صدر المتألهين الشيرازي قد اقتبس اسم الاسفار لكتابه القيّم الكبير من كتاب أسفار محيي الدين. وتُعدّ رسالة «كتاب الأسفار عن نتائج الاسفار»، من الآثار الرائعة وذات المحتوى الغني للشيخ الاكبر، وقد تحدث فيها عن حقيقة السفر وأنواعه التي هي:

١ ـ سفر من الله تبارك وتعالى؛

٢ ـ سفر الى الله تبارك وتعالى؛

٣ ـ سفر في الله تبارك وتعالى.

وعدّ محيي الدين النوع الثالث من السفر، سفراً في وادي التيه والحيرة فقال: «اما بعد فان الأسفار ثلاثة لا رابع لها أثبتها الحق عز وجل وهي سفر من عنده وسفر اليه وسفر فيه، وهذا السفر فيه هو سفر التيه والحيرة»[٢].

وأشرنا الى انّ مصنفات وآثار ابن العربي عديدة ومتنوعة، لا مجال هنا

---

(١) المصدر السابق، «كتاب التجليات»، ص ١ ـ ٢.

(٢) المصدر السابق، «كتاب الاسفار»، ص ٣.

لدراستها حتى بصورة مقتضبة واجمالية. ولا شك في انّ كتابي «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكم»، يُعدّان من أشهر كتبه كافة وأوسعها.

فالفتوحات المكية تتألف من ٥٦٠ فصلاً، ويُعدّ موسوعة عرفانية ذات الكثير من المواضيع، واكبر آثار الشيخ الاكبر. في حين يتألف فصوص الحكم من ٢٧ فصاً، كل فصّ فيه بمثابة فصل مستقل. ورغم انّ هذا الكتاب أصغر من الكتاب الاول بكثير، إلّا انه يُعدّ من أروع كتبه، وحظي بالدراسة والبحث بما يفوق سائر تلك الكتب. ويكفي في بيان اهمية هذا الكتاب أنّ ابن العربي قد ذكر بأنه قد تلقاه من يد النبي الاكرمﷺ دون واسطة وعرضه على الناس بأمر منه. وورد هذا الحدث بشكل مفصل في ديباجة شرح فصوص الحكم للقيصري نقلاً عن ابن العربي والذي قال انه شاهد الرسول خلال مبشرة وفي يده كتاب، وذلك في العشر الاواخر من محرم عام ٦٢٧ بمدينة دمشق. وقد خاطبه الرسولﷺ وقال له هذا كتاب «فصوص الحكم» فخذه واذهب به الى الناس للانتفاع به. فقال ابن العربي: سمعاً وطاعة، فطاعة الله ورسوله وأُولي الأمر واجبة[١].

وانبرى القيصري لشرح كلمة «مبشرة» والتي شاهد محيي الدين ابن العربي الرسول الأكرمﷺ من خلالها، وقال انّ الرسولﷺ قد تحدث يوماً عن انقطاع الوحي وذكر بأنه لا يبقى بعده من النبوة شيء سوى المبشرات. وقد سأله الناس عن المبشرات، فقالﷺ بأنها الرؤيا الصالحة التي يراها المؤمن.

وقال القيصري بأنّ المبشرة كوصف لا تُستعمل مع الموصوف قط، اي لا يقال «الرؤيا المبشرة»[٢].

وناقش القيصري ما جاء في مبشرة ابن العربي وقال بأنّ مشاهدته للكتاب في يد الرسولﷺ تعني انّ مصدر جميع ما فيه من حكم وأسرار هو الرسولﷺ ولا مصدر آخر لها. كما قال انّ هناك معنيين يمكن استشفافهما من

---

(١) داود القيصري، شرح فصوص الحكم، قم، ص ٥٤.

(٢) المصدر السابق.

خطاب الرسول ﷺ لابن العربي «هذا كتاب فصوص الحكم»: الأول انه يخبره بأنّ اسم هذا الكتاب عند الله هو فصوص الحكم، والثاني ان الرسول ﷺ هو الذي أسماه بهذا الاسم. ويخلص القيصري الى القول بأنّ هذا الكتاب سواء سُمّي بهذا الاسم من قبل الله أو من قبل الرسول ﷺ فلا بد أن يكون هناك تناسب بين الاسم والمسمى. واذا كانت كلمة «فص» ـ مفرد فصوص ـ تعني خلاصة الشيء وزبدته، فلا بد أن يكون مسمى اسم فصوص الحكم عبارة عن خلاصة وزبدة الأسرار التي أُفضي بها الى الأنبياء(١).

وعلى ضوء ما مرّ يتضح لنا انّ الرؤيا الخاصة التي رآها ابن العربي، تقف خلف تأليفه لكتاب «فصوص الحكم». وابن العربي لا يرى نفسه نبياً أو رسولاً، لكنه يعتقد انه وارث للأنبياء بمقتضى الحديث المعروف الذي يصرّح بأنّ العلماء ورثة الانبياء. ولهذا يعتبر علمه نوعاً من الكشف والالهام طبقاً لمعنى وراثة الأنبياء. ولهذا ايضاً أسمى اكبر كتبه باسم «الفتوحات المكية»، وهو ما يشير الى انه قد اعتمد فيه على الواردات القلبية قبل اعتماده على الفكر والنظر. وكل واردة من الواردات القلبية، انما هي بمثابة فتح من الفتوحات الالهية التي تشمل الصفوة من عباد الله دائماً. ويمكن ان تكون اسماء كتبه الاخرى مثل «التنزلات» و«التجليات» شاهداً على ذلك ايضاً.

وقد جُمعت خلاصة تلقيات محيي الدين خلال عمره، في كتاب «فصوص الحكم» المؤلف من ٢٧ فصاً وباسم ٢٧ نبياً. وأُشير الى كل نبي في هذا الكتاب بلفظة «كلمة»، حيث يمثل النموذج الكامل للـ«انسان الكامل». ووجود كل نبي من هؤلاء الانبياء، طريق ينتهي بمقام البارئ تعالى، ويكشف عن نوع من انواع معرفته. ويُعدّ اطلاق لفظة «كلمة» على الانسان الكامل، من القضايا العميقة التي كانت متداولة منذ القدم. فالعرفاء المسلمون يعرّفون الوجود المنبسط بـ«نفس الرحمن» ويعدّون كل تعيّن من تعيناته، كلمة. فكما ان نفس الانسان الجاري

---

(١) المصدر السابق.

يؤدي الى ظهور الصوت وتشكيل الألفاظ من خلال الاصطدام بمخارج الحروف، كذلك يكشف الوجود المنبسط ـ والذي يُدعى بنفس الرحمن ـ عن الكلمات الوجودية من خلال تعيناته. ووجود الانسان الكامل، كلمة تامة تدل على جميع اسماء الله تعالى وصفاته.

وقد قلنا انّ كتاب «فصوص الحكم» المؤلف من ٢٧ فصاً، يشير كل فصّ من فصوصه الى نبي من الانبياء. وقد وُضِع اسم «خالد بن سنان» في الفص السادس والعشرين من الكتاب كأحد الانبياء. ولم يرد اسمه كنبي في القرآن الكريم، في حين يعدّه ابن العربي نبياً ظهر في الفترة بين نبوة عيسى عليه السلام والرسول محمد (ص). وقال عنه انه نبي كان يدعو ـ كباقي الانبياء ـ أبناء زمانه الى التوحيد، وأنه بامكانه ان يكشف للناس عن أحوال الآخرة في عالم البرزخ. ولهذا لا يعدّه رسولاً مبعوثاً من قبل الله تعالى وانما يمثل نوعاً من النبوة البرزخية. ويُستشف من الروايات المنقولة حول خالد بن سنان انه قد أخبر الناس عند وفاته وأوصاهم بدفنه عند وفاته ومراقبة قبره مدة ٤٠ يوماً ومتى ما رأوا قطيعاً من الأغنام يقدمه حمار أبتر يمر من قبره فعليهم أن ينبشوه ليسمعوا ما يحدّثهم به عن أحوال عالم الآخرة من عالم البرزخ. وقد تحقق ما وعد به بالفعل، إلّا انّ وجهاء القوم تعالت أصوات اعتراضهم على أصدقائه وأتباعه ولم يسمحوا لهم بنبش قبره قائلين ان هذا العمل سيجلب لنا الخزي، لأنّ الناس سيدعوننا بأبناء مَن نُبِش قبره.

ومن هنا فقد منعتهم العصبية عن ذلك العمل ولم يعملوا بوصية خالد بن سنان.

فصوص الحكم وشروحه العديدة

يحظى كتاب «فصوص الحكم» بأهمية خاصة من بين آثار الشيخ الاكبر محيي الدين، لأنه آخر أثر خلّفه. ومن الطبيعي ان يتميز الأثر الاخير للمؤلف ـ ومثل الكلام الأخير للمتحدث ـ بالشمولية والنضج، سيا وهو يُعدّ آخر ثمار جهوده

ومساعيه. ويعتقد عبد الرحمن الجامي بأنّ هذا الكتاب، خاتم مصنفات ابن العربي، ولهذا يعدّه بمثابة روح آثاره. وقد انصبّت جلّ انتقادات المعارضين لأفكاره نحو هذا الكتاب بالذات ووصفوا ما ورد فيه بالباطل والكفر. وأكد الجامي على ذلك حينما قال: «وأعظم أسباب طعن الطاعنين فيه، كتاب فصوص الحكم. ومنشأ طعنهم إما التقليد والتعصب أو عدم الاطلاع على اصطلاحاته... وسمعتُ الخواجة برهان الدين ابا نصر بارسا يقول: كان والدنا يقول: الفصوصُ روحُ والفتوحاتُ قلب»[١]. ودفعت اهمية هذه الكتاب وشموليته بالكثير من كبار العارفين الى دراسته بدقة وكتابة الشروح عليه. وربما قلما وُجد كتاب غيره قد حظي بالاهتمام والشرح الى هذا الحد، حيث قيل انّ الشروح التي كُتبت عليه حتى اليوم بلغت ١١٠ شروح بالعربية والفارسية والتركية، يوجد بعضها في المكتبات المعروفة.

اغلب الشروح المكتوبة على «فصوص الحكم» والتي وصلت الى ايدينا، باللغة العربية؛ غير انّ الكثيرين من شراح هذا الكتاب هم من اصل فارسي، لأنّ أبرز تلامذة مدرسة ابن العربي ـ أي صدر الدين القونوي والذي يُعدّ ربيبه وخليفته ايضاً ـ كان يعرف الفارسية تمام المعرفة، ولهذا عمل على نشر افكار استاذه ابن العربي بين الباحثين الفرس. كما كتب هذا العارف الكبير ـ الذي نشر افكار استاذه في سائر انحاء العالم الاسلامي ـ بعض آثاره باللغة الفارسية، ومنها كتابه المسمى «تبصرة المبتدئ» الذي اعتمد عليه عبد الرحمن الجامي في كتاب «نقد النصوص»، وكذلك رسالة تحمل عنوان «مطالع الايمان».

وقام الباحث الامريكي وليام تشيتك المغرم بالعرفان الاسلامي بتحقيق الأثرين اعلاه وطبعهما. وتُعدّ الشروح التي كتبها المؤلفون الفرس والأتراك على كتاب «فصوص الحكم»، من أهم الشروح واكثرها اعتباراً. وأهم هؤلاء الشرّاح:

---

(١) عبد الرحمن الجامي، نفحات الانس، ص ٥٤٧ ـ ٥٤٨.

١ ـ مؤيد الدين الجندي،
٢ ـ عبد الرزاق الكاشاني،
٣ ـ داود القيصري،
٤ ـ عبد الرحمن الجامي،
٥ ـ بالي أفندي،
٦ ـ ركن الدين الشيرازي المعروف بـ«بابا ركن».

وكان بعض هؤلاء الشراح يتحدث بالفارسية والبعض بالتركية، والبعض الآخر بالفارسية والتركية معاً. وخلّف ركن الدين الشيرازي، وعبد الرحمن الجامي، ومؤيد الدين الجندي آثاراً قيمة باللغة الفارسية. وألّف مؤيد الدين الجندي أربعة مصنّفات نفيسة باللغة الفارسية فضلاً عن الآثار العربية المهمة، وهذه المصنفات هي:

١ ـ نفحة الروح وتحفة الفتوح،
٢ ـ خلاصة الارشاد،
٣ ـ ارشاد الخلاصة،
٤ ـ اكسير المعاملات.

وتوجد مخطوطة كتاب «نفحة الروح وتحفة الفتوح» في المكتبة المركزية بجامعة طهران برقم ٢٣٩٣. وقد أشار الجندي في هذا الكتاب الى آثاره الثلاثة الاخرى التي كتبها بالفارسية.

ومن الشروح المهمة الاخرى التي كُتبت على الفصوص، شرح عبد الغني النابلسي، وشرح أبي العلاء العفيفي اللذين يتميزان بالشهرة والاعتبار. وولد عبد الغني النابلسي ـ وخلافاً لشهرته ـ في دمشق وتوفي بها. وكان فقيهاً وأُصولياً وأديباً، إلّا انه نزع نحو التصوف آخر المطاف وخلّف آثاراً في هذا الحقل. وكان ـ وطبقاً لمقدمة شرحه على الفصوص ـ يجهل آثار ابن العربي، إلّا انّ المستشرق الانجليزي المعروف «نيكلسون» اقترح عليه خلال دراسته في جامعة كامبرج ان يتناول في رسالة الدكتوراه كتاب «فصوص الحكم». ووجد نفسه عاجزاً في بداية

الأمر عن فهم معاني هذا الكتاب ومفاهيمه، إلّا انّ نيكلسون حضّه على التعرف على آثار محيي الدين الاخرى فاستطاع ان يحصل من خلالها على مفتاح فهم معاني كتاب الفصوص. ويدرك المهتمون بالعرفان والتصوف بشكل عام وبآثار ابن العربي بشكل خاص مدى صعوبة فهم رموز وأسرار هذا الكتاب بدون ارشاد الاستاذ الماهر والعارف الكامل وتوجيهه.

واذا كان بالامكان القول بامكانية تعلم العلوم عن طريق الجهد الفردي والمواظبة المستمرة ومن دون اللجوء الى الاستاذ، فلا يصدق هذا القول على العرفان والتصوف ابداً، لأنّ فيهما أسراراً لا تنتقل إلّا عن طريق الاستاذ ووجهاً لوجه.

وعلى ضوء ما يُستنبط من طبيعة حياة محيي الدين ابن العربي، يمكن القول بأنّ هذا العارف الكبير قد عكس خلاصة افكاره وزبدة آرائه في كتاب «فصوص الحكم» من جهة، وأفضى بالأسرار الباطنية ورموز طريقته الى ابرز تلامذته وربيبه صدر الدين القونوي من جهة اخرىٰ. ولم يبد هذا الاخير أي تكاسل في الاستمرار بتلك المدرسة، وبذل ما في وسعه لنشر افكار استاذه. ومن هنا لا بد لمن يريد التعرف على افكار ابن العربي وآرائه والحصول على مفتاح حل رموز آثاره وأسرارها، أن يراجع آثار صدر الدين القونوي وتلامذته المباشرين وغير المباشرين ويدرسها دراسة دقيقة ثاقبة، ويوثق علاقته ما استطاع بهذه السلسلة الفكرية الغنية المثمرة. وكانت حلقات تدريس القونوي الفياضة، محافل أُنس يقصدها طلّاب الفضيلة وعشاق الحقيقة من كل مكان. ووصف عبد الرحمن الجامي في «نفحات الانس» صدر الدين القونوي بأنه قد جمع العلوم الظاهرية والباطنية وتتلمذ على يديه العديد من كبار أهل المعرفة:

«صدر الدين محمد بن اسحاق القونوي قدس الله تعالى روحه، كنيته ابو المعالي، وقد جمع بين العلوم الظاهرية والباطنية والنقلية والعقلية. ووقعت بينه وبين الخواجة نصير الدين الطوسي أسئلة وأجوبة. ومولانا قطب الدين العلامة

الشيرازي، تلميذه في الحديث، وكتب كتاب «جامع الاصول» بخطه وقرأه عليه، وكان يفتخر بذلك. وكان في حجره وتربيته من هذه الطائفة الشيخ مؤيد الدين الجنديّ ومولانا شمس الدين الأبكي وفخر الدين العراقي والشيخ سعد الدين الفرغاني قدس الله ارواحهم وغيرهم من الأكابر، وقد ترعرعوا في صحبته. وكانت له صحبة طويلة مع الشيخ سعد الدين الحموي وسأله سؤالات. وحينما وصل الشيخ الاكبر... الى قونية عقد على امه بعد ولادته ووفاة ابيه، فتربى في خدمة الشيخ وصحبته. فكان نقّاد كلام الشيخ. ولا يتيسر مقصود الشيخ في مسألة وحدة الوجود على وجه مطابق للعقل والشرع، إلّا بتتبع تحقيقاته وفهمها كما ينبغي. وله الكثير من المصنفات كتفسير سورة الفاتحة، ومفتاح الغيب، والفصوص، والفكوك، وشرح الحديث، والنفحات الالهية، والتي ذكر فيها الكثير من وارداته القدسية. ومن اراد ان يحصل على معلومات مجملة عن كماله في هذا الطريق، فلا بد أن يطالع هذه المصنفات، ففيها الكثير من أحواله وأذواقه ومكاشفاته ومنازلاته. ويقول فيها: في السابع عشر من شوال سنة ثلاث وخمسين وستمائة، رأيت حضرة الشيخ في واقعة طويلة وجرى بيني وبينه كلام طويل، وتحدثت بعض الشيء في الآثار والأحكام الالهية، فسرّه كلامي كثيراً حتى تألّق وجهه من السرور. كان يحرك رأسه المبارك من الاعجاب ويكرر بعض الكلام ويقول: مليح مليح! فقلتُ: أنت المليح يا سيدي لما لديك من مقدرة على تربية الانسان وايصاله الى درجة يفقه معها مثل هذه الاشياء. ولعمري لو كنتَ انتَ انساناً، فجميع ما سواك لا شيء. ثم اقتربتُ منه وقبّلتُ يده وقلتُ: لي اليك حاجة اخرى. فقال: اطلبها! فقلت: اريد أن اتحقق بكيفية الشهود الدائم الأبدي المرتجلي الذاتي... فقال نعم وأجاب سؤالي وقال: مبذول ما طلبت، رغم انك تعلم انه كان لي أولاد وأصحاب وقتلتُ الكثيرين منهم وأحييتهم، ومات من مات وقُتِل من قُتل، ولم يتيسر هذا لأيّ منهم. فقلت: يا سيدي الحمد لله على اختصاصي بهذه الفضيلة... وقلتُ كلاماً آخر ليس من المناسب ذكره، ثم

خرجت من تلك الواقعة... وقيل انّ الشيخ شرف الدين القونوي سأل الشيخ صدر الدين قدس سرهما: من اين الى اين وما حصل في البين؟ فأجاب الشيخ: من العلم الى العين والحاصل في البين تجد نسبة جامعة بين الطرفين ظاهرة ناظرة بالحكمين»(١).

ويعتقد نائب الصدر محمد معصوم الشيرازي الملقَّب بمعصوم علي شاه انّ الشيخ صدر الدين هو المؤسس للطريقة القونوية والتي تُعدّ احدى الطرق المعروفية التي تُنسب الى معروف الكرخي بواب الامام الرضا عليه السلام. ويرى انّ مولانا جلال الدين المولوي قد مدح في «المثنوي» صدر الدين القونوي بشعر فارسي جاء فيه:

پای استدلال چوبين بود   پای چوبين سخت بی تمکين بود
غير آن قطب زمان ديده ور   كز ثباتش كوه گردد خيره سر

ومعناه:

قدم الاستدلاليين من الخشب
والقدم الخشبية ضعيفة
عدا قطب الزمان الراصد
الذي اندهش الجبل من ثباته

وأورد في كتاب «طرائق الحقائق» انّ مولانا جلال الدين محمد المولوي قد دخل مجلس الشيخ صدر الدين يوماً. وكان الشيخ جالساً على سجادة في صدر الصفّة وعنده أكابر العلماء وأعاظم العرفاء. وبسط الشيخ سجادته للمولوي كي يجلس عليها. فلم يجلس عليها احتراماً له وقال: ماذا أقول يوم القيامة وأنا اقوم بمثل هذه الاساءة الأدبية؟ فقال الشيخ: السجادة التي لا تليق بك، لا تليق بي ايضاً. ثم ازاحها جانباً وقال:

لو كان فينا للالوهة صورة   هي انت لا أكنى ولا أتردد

---

(١) عبد الرحمن الجامي، نفحات الانس، ص ٥٥٥ ـ ٥٥٧.

وتوفي مولانا جلال الدين المولوي قبل الشيخ صدر الدين القونوي وأوصاه بوصية صلاته.

وحينما بعث الشيخ صدر الدين رسالة من قونية الى سلطان الحكماء الخواجة نصير الدين الطوسي، أجابه برسالة وصفه فيها بالصفات التالية: «مولانا الأعظم، هادي الامم، كاشف الظلم، صدر الملة والدين، حجة الاسلام والمسلمين، لسان الحقيقة، برهان الطريقة، قدوة السالكين ومقتدى الواصلين المحققين، ملك الحكماء والعلماء في الأرضين، ترجمان الرحمن أدام الله ظله، وصل خطابكم العالي الى خادم الدعاء وناشر الثناء، المريد الصادق، والمستفيد العاشق محمد الطوسي، فقبّله ووضعه على عينه وقال:

وجد قلبي برسالتكم مُلك العالم

ووجد قلبي بلفظكم عمراً خالداً

وحينما قرأتُ رسالتك على قلبي الميت

وجد ألف روح مع كل حرف من حروفها[1]

العارفون بشخصية نصير الدين الطوسي يعلمون بأنه ليس من أهل المبالغة ولا يتحدث حديثاً جزافاً. وحينما نراه يلقّب صدر الدين القونوي بهذه الألقاب ويصفه بهذه الأوصاف التي تحمل الاحترام والتقدير، يتضح لنا مدى الاخلاص الذي كان يكنّه له والارادة التي يبديها نحوه. ولا شك في أنّ المقام المعنوي الذي كان عليه القونوي وفضائله الظاهرية والباطنية، تقف خلف ذلك الاحترام والتقدير والتواضع الذي كان يعبّر عنه نصير الدين الطوسي وجلال الدين المولوي وغيرهما من الشخصيات العظيمة. وقد تربى في المدرسة التربوية لهذا العارف الكبير تلامذةٌ لعب كل منهم دوراً كبيراً في نشر الثقافة المعنوية للاسلام. ورغم أنّ آثار الشيخ صدر الدين القونوي ومؤلفاته لم تصل من حيث الحجم والكمية الى مستوى آثار ومؤلفات الشيخ ابن العربي، إلّا انّ بامكانها اختطاف

---

(١) معصوم علي شاه، طرائق الحدائق، ج ٢، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

كأس السبق من الآخرين من حيث النوعية. ويعتقد بعض الباحثين انّ مصنفاته تبلغ ٣٢ مصنفاً، في حين يرفعها البعض الى ٣٩ مصنفاً. وذكر بروكلمان في «تاريخ الادب العربي» انها ٣٢ مصنفاً. ويُعدّ كتاب «الفكوك» اول كتبه التي كتبها لحل معضلات كتاب «فصوص الحكم»، ويُدعى ايضاً بـ«فك الختوم».

وذكر القونوي في بداية هذا الكتاب: «... اقترحوا عليّ أن افك ختومه وأوضح سر محتده وأكشف مكتومه وأفتح مقفّله بما يفصل مجمله. فأجبتهم الى ذلك علماً مني باستحقاقهم وتقرباً بارشادهم الى خلاقهم؛ هذا مع اني لم استشرح من هذا الكتاب على منشئه رضي الله عنه سوى الخطبة لا غير، لكن منّ الله عليّ ببركته أن رزقني مشاركته في الاطلاع على ما اطلع عليه والاستشراف على ما أوضح لديه...»[١].

ونفهم من هذه العبارة انّ القونوي لم يجد الفرصة كي يقرأ كتاب «فصوص الحكم» على شيخه بكامله ويستعلم منه أسراره ورموزه، رغم انه كان في نيته ذلك. وربما يقف خلف ذلك عاملان: الاول انّ الشيخ قد صنّف هذا الكتاب في اواخر عمره، مما حدد فرصة قراءته عليه. والثاني انّ القونوي قد استفاض بمعنوية الشيخ الاكبر ووقف على رموز هذا الكتاب وأسراره من خلال قراءة الخطبة عليه فقط. وما يُستشف من ظاهر عبارة صدر الدين في مقدمة كتاب «الفكوك» هو انه قد وقف على كافة أسرار ورموز كتاب الفصوص من خلال قراءة الخطبة، ولم تعد لديه حاجة لقراءة سائر فصول الكتاب. ومن هنا يمكن القول بأنّ ابن العربي قد علّم القونوي كافة أسرار وحكم «فصوص الحكم». واذا صدق اطلاق عنوان «شرح فصوص الحكم» على كتاب «الفكوك» لصدر الدين القونوي، فيجب ان يصدق اطلاق هذا العنوان أيضاً على كتاب «نقش الفصوص» لابن العربي نفسه؛ فكما انّ صدر الدين القونوي قد شرح أرضية المباحث الاساسية لكتاب الفصوص ووضحها، قدم ابن العربي خلاصة لمباحث

---

(١) صدر الدين القونوي، كتاب الفكوك، اصدارات مولى، ١٩٩٢، ص ١٨٢.

هذا الكتاب المهمة في كتاب «نقش الفصوص»، وتحدث عنها بالاجمال.

وحقيقة الامر هي انّ كتاب «نقش الفصوص» و«الفكوك» ورغم انهما أول وثاني كتاب صنّفا حول «فصوص الحكم»، إلّا انهما قد لا يصدق عليهما عنوان شرح الفصوص بالمعنى المصطلح عليه؛ لانهما اهتما بخلاصة الكتاب وايجازه أكثر من اهتمامهما بشرحه وتفسيره.

ومن هنا يظل السؤال التالي قائماً: من هو الشارح الاول لكتاب الفصوص وما هو الكتاب الأول على هذا الصعيد؟ ويذهب عبد الرحمن الجامي الى انّ الشيخ مؤيد الدين الجندي هو الشارح الاول لهذا الكتاب، وأنّ شرحه أحد اهم الشروح واكثرها اعتباراً. وقد عبّر عن رأيه هذا في كتابيه الشهيرين: نفحات الانس ونقد النصوص، ولم يبد اي شكوك في هذا الامر، اذ قال بالحرف الواحد: «الشيخ مؤيد الدين الجندي من تلامذة الشيخ صدر الدين ومريديه. وكان قد جمع بين العلوم الظاهرية والباطنية. وشرح بعض مصنفات الشيخ الاكبر كفصوص الحكم، ومواقع النجوم. وشرحه مصدر سائر شروح الفصوص وفيه تحقيقات كثيرة ليست في سائر الكتب ويُعلَم من خلالها كماله»[1]. واذا كان كلام الجامي صحيحاً في هذا المضمار واعتبرنا الشيخ مؤيد الدين الجندي اول شارح لكتاب الفصوص، فلا يجب ان نتجاهل فضل تقدمه ايضاً. وأبدى بعض الباحثين شكوكاً بهذا الشأن ولم تحصل لديهم القناعة في أن يكون شرح الجندي هو الشرح الاول. فالباحث عثمان يحيى الذي يُعدّ من المهتمين بآثار ابن العربي، اشار الى شرح للفصوص لعفيف الدين التلمساني واحتمل ان يكون قد سبق شرح الجندي.

وأشار صاحب كتاب «كشف الظنون» الى شرح الشيخ التلمساني للفصوص أيضاً وعدّه شارحاً لأفكار محيي الدين ابن العربي. والذي لا شك فيه هو انّ الشيخ الجندي والشيخ التلمساني، كانا من ابرز تلامذة الشيخ القونوي ومن أتباع

(١) عبد الرحمن الجامي، نفحات الانس، ص ٥٥٨.

مدرسة ابن العربي. وبذل هذان العارفان الكبيران جهوداً حثيثة وقيمة في طريق نشر افكار شيخهما. ولهذا لا يُعدّ مهماً موضوع من الذي سبق الآخر في شرح الفصوص. وحينما يحظى تقدم أثر علمي ما على آثار علمية اخرى، انما يكون ذلك بسبب قربه الزماني من مصدر ظهور ذلك العلم وقدرته على الحصول على بعض الوثائق والأرقام التي يتعذر على الآثار المتأخرة الحصول عليها. وفيما يتعلق بشرّاح كتاب «فصوص الحكم»، لا بد من القول: لما كان صدر الدين القونوي أعظم شرّاح افكار محيي الدين، لهذا فكل من كان اقرب اليه، كان افضل من غيره تعرفاً على اسرار آثار محيي الدين ورموزها. وكان كل من مؤيد الدين الجندي وعفيف الدين التلمساني، قريبين من صدر الدين القونوي بدرجة واحدة. ومن هنا يمكن أن نقول بأنهما على معرفة واحدة بأسرار ورموز آثار محيي الدين. وقد ولد سليمان بن علي عفيف الدين التلمساني عام ٦١٠ هـ وتوفي عام ٦٩٠ هـ.

واذا صح ما ذهب اليه بروكلمان في «تاريخ الادب العربي» من وفاة الجندي في ٦٩٠ هـ، فيمكن أن نقول بسهولة انّ آثار ومؤلفات هذين العارفين البارزين قد كُتبت في زمن واحد أو فترتين متقاربتين. ويعتقد حاجي خليفة في «كشف الظنون» بوفاة الجندي في ٧٠٠ هـ. واذا صح رأيه هذا، فلن يتجاوز الفاصل الزمني بين وفاة الاثنين عن عشرة أعوام. ومن المستبعد جداً ان يكون الجندي قد كتب شرح الفصوص خلال السنوات العشر التي ظل فيها على قيد الحياة بعد وفاة التلمساني، لأنه من اهم كتبه واكثرها اعتباراً. ومن الواضح انّ كتاباً مهماً وقيّماً كشرح فصوص الحكم لا بد وأن يشغل فكر المؤلف لسنوات عديدة. وعلى ضوء ذلك يمكن أن نتكهن اذا كان عفيف الدين التلمساني قد صنّف كتاباً في شرح الفصوص، فلا يمكن ان نعدّه مقدّماً على شرح مؤيد الدين الجندي بشكل عام. وعفيف الدين التلمساني هو الآخر ومثل سائر تلامذة الشيخ صدر الدين

القونوي ذو مقامات عليا وخلّف آثاراً نثرية وشعرية. وقد سُئل ابن سبعين[١] ـوهو من كبار عرفاء المغرب الاسلامي ـ كيف وجدت صدر الدين القونوي؟ فأجاب: هو صاحب مقام التحقيق، إلّا ان تلميذه عفيف الدين التلمساني أحذق منه. وهذا العارف الكبير صاحب مقام الجمع ومقام الرضا، كان يتحدث بحديث احياناً يغيظ الفقهاء من اصحاب النظرة الضيقة. ولهذا كان يتعرض للطعن والتكفير دائماً.

ويقول عبد الرحمن الجامي في «نفحات الانس»: «كان بعض متقشفة الفقهاء ينسبون اليه (الى التلمساني) الزندقة والالحاد. وقد ذكر انهم قالوا له مرة: انت نصيري. فقال لهم: النصيري بعض مني. والعارف باصطلاحات هذه الطائفة يعلم انّ من مقاماتها مقام الجمع، حيث يرى صاحب هذا المقام انّ كافة اجزاء الوجود، أبعاضه وتفاصيله، ويشاهد الجميع فيه، حتى انهم قالوا: «الحسن والقبيح جزء من الدرويش». ومن أشعاره المشعرة بذلك:

في طور كل حقيقة لي مسلك ولكل مرتبة وذوق أسلك
إن دارت الافلاك من حولي فبي وعليّ دور محيطها يتحرك

وربما يريد هذا المعنى ايضاً حينما قال: النصيري بعض مني، إن على سبيل التحقيق وإن على سبيل التقليد. وشرح كتاب «منازل السائرين» لشيخ الاسلام ابي اسماعيل عبد الله الانصاري شرحاً حسناً. ومن تذوق شيئاً من مشرب هذه الطائفة يدرك بأن كلامه المذكور هناك قائم في اغلبه على قواعد العلم والعرفان، ومصدر من مصادر الذوق والوجدان. ولديه ديوان شعري في كمال اللطف والعذوبة، وكل من يطالعه يعلم بأنّ العين العكرة لا ينبثق منها الماء الرقراق، والشجرة الخبيثة لا تعطي الثمار الطيبة.

وتحدث في شرح «منازل السائرين» عن الدرجة الثالثة من مقام الرضا وقال:

---

(١) رسائل ابن سبعين، حُققت وطُبعت مؤخراً من قبل عبد الرحمن بدوي.

وقد ذقت هذا المقام والحمد لله تعالى»[١].

مؤيد الدين الجندي

مؤيد الدين الجندي بن محمود بن صاعد بن محمد بن محمود بن سليمان، أحد أفضل تلامذة صدر الدين القونوي ومريديه، وأبرز من شرح افكار ابن العربي بعد استاذه. ويُعتقد انه من أهل مدينة «جَند» في تركستان التي يصفها صاحب معجم البلدان بأنها ثاني مدينة كبرى في بلاد تركستان. ويقول المحقق الجندي بأنه قد استعان بباطن شيخه في شرح كتاب الفصوص، وما جاء في هذا الشرح انما هو أثر التصرف الباطني لشيخه القونوي فيه. وتحدث بشكل مفصل عن هذا التصرف الباطني وطبيعته في الصفحتين التاسعة والعاشرة من هذا الشرح بعد وصف شيخه بالألقاب والصفات الحميدة. كما تحدث عبد الرحمن الجامي عن ذلك التصرف في كتاب «نفحات الانس» نقلاً عن الجندي:

«قال بأنّ الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره قد شرح لي خطبة الفصوص فورد عليه وارد في اثناء ذلك فأخذ أثره، ظاهري وباطني. ثم تصرّف فيّ تصرفاً عجيباً وأفهمني مضمون الكتاب بتمامه في شرح الخطبة. وحينما ادرك منّي ذلك قال: انني قد سألت حضرة الشيخ ايضاً ان يشرح لي كتاب الفصوص، فشرح لي الخطبة وتصرف فيّ اثناء ذلك فاتضح لي مضمون الكتاب بأسره. فانشرح صدري لهذه الحكاية وعلمت انها ستنفعني منفعة كاملة. ثم أمرني ان اكتب شرحاً للخطبة، فشرحتها في حضوره اجلالاً لقدره وامتثالاً لأمره»[٢].

وبعد أن فرغ الجامي من نقل هذا الحدث، انبرى لذكر حدث آخر يفصح هو الآخر عن الارتباط المعنوي بين مؤيد الدين الجندي وبين شيوخه، ويشير الى انتهاء هذه السلالة بسيدنا الخضر عليه السلام: «وقال سمعت شيخي صدر الدين القونوي

---

(١) عبد الرحمن الجامي، نفحات الانس، ص ٥٧٠ ـ ٥٧١.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٥٨.

يقول انّ الشيخ الاكبر قد التق بالخضر عليه السلام يوماً فقال الخضر: انـي أعـددت لموسى بن عمران صلوات الرحمن عليه ألف مسألة منذ أول ولادته وحتى وقت الاجتماع به. ولم يصبر على ثلاث مسائل منها. ويشير الى هذا المعنى قول الرسول(ص): ليت أخي موسى سكت حتى يقص علينا من انبائهما. وله على طريقة ابن الفارض رحمه الله شعر عربي لطيف في بيان الحقائق والمعارف ومنه هذان البيتان اللذان أوردهما الشيخ فخر الدين العراقي في كتاب اللمعات:

البحر بحر على ما كان في قدم انّ الحوادث أمواج وأنهار
لا تحجبنك أشكال تشاكلها عمّن نشكل فيها وهي استار»[1]

ويُستشف من عبارات مؤيد الدين الجندي في شرحه على كتاب الفصوص انه لم يكتبه بصورة منتظمة ومتوالية وفي زمن معين. فقد كتب شرح الخطبة في محضر استاذه الشيخ القونوي ثم لم يستمر بعد ذلك في شرح بقية الكتاب. ولا نعرف ما هي المدة التي انصرف فيها عن الشرح، إلّا اننا نعلم انه غادر قونية بعيد وفاة شيخه القونوي في ٦٧٣ هـ وتوجه الى بغداد. فاعتزل في هذه المدينة لبعض الوقت واختلى بنفسه. وقيل انه انصرف خلال هذه الفترة الى كتابة بعض شرح الفصوص نزولاً عند رغبة بعض الفضلاء. وقد غادر بغداد قبل ان يفرغ من هذا الشرح. وانقطع عن الكتابة ثانية لفترة غير معلومة ايضاً. ويعتقد انه قد حُرم خلال هذه الفترة من انواع الواردات القلبية والالهامات الربانية، وعاش فترة من الانتظار حتى تلقى الاذن من الله تعالى بأداء ذلك العمل والانتهاء منه: «ثم سافرنا من دار السلام قبل الاتمام ولم يرد بعد ذلك الوارد عليّ بالالهام للتمام والختام الى أن آن أوانه وحان من عند الله ابانه واذن الله باتمامه على اكمل نظامه وأتم ختامه»[2].

وكان الجندي معتقداً ومتصلاً بفضيلة استاذه واستاذ استاذه وبمقامهما المعنوي

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٥٩.

(٢) مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، تعليق وتنقيح السيد جلال الدين الآشتياني، ط جامعة مشهد، ١٩٨٢، ص ١٠.

الى درجة انه كان يستعين بباطنها في كافة شؤون الحياة ويحل مشكلاته عن هذا الطريق. ولم يقتصر في استمداده واستعانته بشيخه ومرشده في حل المشاكل العلمية والعرفانية وانما كان يستعين به ايضاً في حل مشاكله الحياتية ايضاً. ويعتقد انّ الكامل يتميز ـ حتى بعد وفاته وانتقاله الى العالم الآخر وفي كل موطن من المواطن ـ بقدرة الظهور وقوة البروز. وتحدث في الصفحتين ١٠٧ و١٠٨ من هذا الكتاب عن واقعة اخرى من وقائع حياته التي استطاع فيها النجاة من مشكلة عويصة بفضل الاستعانة بباطن مرشده.

وأورد عبد الرحمن الجامي تلك الواقعة في «نفحات الانس» عن لسان المحقق الجندي: «كنت في بغداد ونزل عليّ شخص ادعى انه المهدي وسألني ان أشهد له بما يدّعي. فقلت له: اني أُشهد الله انك لست المهدي وتقول الكذب. فناصبني العداء وألّب عليّ جماعة من الملاحدة والنصيرية. فالتجأت الى روحانية الشيخ الاكبر محيي الدين العربي، واتجهت بجميع همتي اليه. فظهر شخص أمسك باحدى يديه كلتا يدي ذلك المدعي وباليد الاخرى رجليه وقال: هل أضرب به الأرض؟ فقلت: الحكم حكمك يا سيدي. فعاد وخرج، فنهضت وخرجت الى المسجد وقد اجتمع ذلك المدعي مع اتباعه وهم يريدون ايذائي. فلم أعبأ بهم ووقفت امام المحراب وأخذت أُصلّي، فلم يلحقني منهم اي أذى ودفع الله عني شرهم. وقد تاب هذا المدعي على يدي فيما بعد وسافر»[١]. ومما قاله الجندي نفسه بهذا الصدد في شرح الفصوص: «وأما أنا فكنت في دار السلام (بغداد) وكان نزيلي شخصاً ادعى انه المهدي عليه السلام. وقال لي اشهد لي، فقلت أشهد عند الله انك غيره ولست إلّا كذاباً، فعاداني وجمع علي الملاحدة والنصيرية وأثار علي جماعة منهم وقصد ايذائي، فلجأت الى روحانية خاتم الأولياء وتوجهت اليه (رحمه الله) عنه بجمعة كاملة...»[٢].

(١) عبد الرحمن الجامي، نفحات الانس، ص ٥٥٨ ـ ٥٥٩.

(٢) مؤيد الدين الجندي، شرح الفصوص، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

واغلب اولئك الذين كتبوا شرحاً على كتاب فصوص حكم ابن العربي، كانوا على علم بوجود شرح الجندي، واعتمدوا عليه في شرحهم. ومن هنا يمكن القول انه مصدر اساسي قياساً الى سائر الشروح الاخرى، وفيه حقائق رفيعة وقيمة لا تُشاهد في سائر الآثار. وقد بحث الجندي الكثير من قضايا علم العرفان بشكل مسهب وقلما بحثها غيره بهذا المستوى من الابداع والتفصيل. وعرض هذا العارف ذو المقام الرفيع قضايا مهمة خلال شرحه للخطبة وأدّى حق الكلام. وأفرد ١٢٤ صفحة من صفحات كتابه لشرح الخطبة فتناول فيها اسمى البحوث العرفانية. ومن المواضيع التي استعرضها في شرح الخطبة: حقيقة الحمد وأقسامه ومراتبه، والتحقيق في وجوه تسمية اسم الله، وأقسام الرؤيا، وحقائق حروف اسم الله، ومعنى الاسم الاعظم، واعتبارات الذات، ومبدأ انبعاث النفس الرحماني، والتعيّن الاول، وسر نزول الحكم، وحقيقة القلب، واللطائف السبع، وسعة عالم المعاني واحاطته، ومعنى وراثة الانبياء، والتباين بين الإبصار والرؤية، ومعنى العلم والحال والمقام. ولما كان العارف الجندي يرى نفسه وشيوخه من اهل الرؤية، فقد بحث حقيقة الرؤية وعدّها أعم من الإبصار. فالإبصار من وجهة نظره ليس سوى مشاهدة المبصرات بواسطة حاسة البصر. في حين انّ الرؤية عبارة عن مشاهدة كل شيء قابل للشهود سواء كان مبصراً أو متخيلاً أو معقولاً. وهي شيء لا يتحدد بحاسة البصر، لأنّ ما يبعث على تحقق الرؤية يمكن أن يعبّر عنه بالبصيرة أو العلم أو القلب. ومن هنا يمكن ان يسمى الابصار على صعيد المتخيلات والمتمثلات، بالرؤية ايضاً. وقيل بشأن شهود المتخيلات والمتمثلات انّ عين الانسان وان لم تواجه ظاهر السطح المبصر، إلّا انّ حقيقة هذه المتخيلات والمتمثلات تتجلى في قوة إبصاره.

ويؤمن المحقق الجندي انّ محيي الدين حينما يقول رأيت الرسول ﷺ، انما يتحدث عن حقيقة، وليس كلامه جزافاً في هذا الشأن. ونقل على هذا الصعيد حدثاً عن لسان شيخه صدر الدين القونوي يؤكد حقيقة الرؤية لدى أحد كبار

العرفاء. فقد قال القونوي انه قد حضر يوماً مجلساً للسماع في مدينة دمشق مع شيخ الشيوخ سعد الدين الحموي والشيخ اسماعيل بن سودكين أحد تلامذة محيي الدين ابن العربي. وفي أثناء السماع وفيما غرق الناس في حالة الوجد والسرور الباطني، نهض الشيخ سعد الدين الحموي في زاوية من زوايا المجلس وقد وضع يديه على صدره تعبيراً عن الاحترام، وظل على هذه الحال حتى انتهى مجلس السماع، حيث صرخ وقد أغمض عينيه: أين صدر الدين؟ اين شمس الدين اسماعيل؟

وقال صدر الدين انه قد هرع اليه على أثر تلك الصرخة مع الشيخ اسماعيل سودكين. فعانقهما الشيخ سعد الدين الحموي، ثم فتح بعد لحظات عينيه بوجهيهما وأخذ يحدّق فيهما بنظرات ثاقبة، ثم قال وهو في تلك الحال بأنّ رسول الله ﷺ كان هنا، وانه كان حاضراً بين يدي الرسول ﷺ. وأنه اراد ان يفتح عينيه اللتين تمتعتا بمشاهدته عليهما[1].

وبحث الجندي بالتفصيل قضية الكشف، والعلم البسيط والمركب للانسان بمبدأ وجوده وذاته، ومقصود العرفاء بأزلية الانسان ومعنى كمال الجلاء والاستجلاء، وخلّف دراسة بديعة في هذا المضمار. وقد اعتبر حقيقة الأدب، أرفع المقامات الانسانية، ودرس ظلومية وجهولية الانسان دراسة جميلة رائعة. ويمكن القول بشكل عام انّ شرح الفصوص الذي صنّفه الجندي، مصدر غني بالقضايا العرفانية، وقلما نجد كتاباً يضارعه بهذا الشأن. ويزخر هذا الكتاب بالظرائف العرفانية الى درجة يصعب معها تناولها خلال فرصة يسيرة. ويُستشف من بعض عباراته انه قد كتب قبله كتاباً اكبر عرض فيه الكثير من القضايا العرفانية المهمة ودعاه بالشرح الكبير.

وبحث المحقق الجندي الصورة الظاهرة والباطنة للانسان، معتقداً ان باطن الانسان يمثل صورة الله تعالى. كما صوّر ظاهر الانسان بصورة العالم، وعبر عن

(١) المصدر السابق، ص ١٠٧.

اعتقاده بأنّ نسبة حقائق الذات الانسانية الى حقائق العالم كنسبة الأصل الى الفرع. وقال ايضاً: «... ولقد ذكرنا نظائر حقائق العالم وصورها من الانسان الكامل في الشرح الكبير...»[١].

والجدير بالذكر انّ المحقق الجندي ورغم ما لديه من تبحر في القضايا العرفانية والمعنوية والجهود التي بذلها في توضيح وتفسير هذه القضايا، إلّا انه لم يسلم من بعض الانزلاقات والاخطاء. فقد عدّ الشيخ محيي الدين العربي معصوماً خلال شرحه للخطبة ونزّهه عن كل خطأ وسهو[٢]. والعارفون بأحاديث أهل بيت العصمة والطهر يعلمون بعدم امتلاك أي أحد لمقام العصمة بعد المعصومين الأربعة عشر؛ لأنّ مقام العصمة لا يتحقق عن طريق الاكتساب. فالله تعالى قد خصّ الانبياء وكامل الأولياء بهذا المقام، ولم يمنح هذه الموهبة إلّا لهم. ورغم ما لدى الشيخ الاكبر ابن العربي من علوّ مقام وجلالة قدر، إلّا انه لا يتمتع بمقام العصمة وليس منزهاً عن الخطأ والزلل.

ولا بد من القول في خاتمة هذا الفصل أنّ شرح فصوص الحكم للجندي، يُعدّ من الآثار القيمة التي ظلت بعيدة عن أيدي طلاب الفضل والعلم. إلّا انّ الحكيم البارع المتضلع والفيلسوف الورع المتبحر السيد جلال الدين الآشتياني ـ الذي أمضى جل وقته وهمته في نشر وتعليم العرفان والفلسفة الاسلامية ولم يأل جهداً على هذا الصعيد ـ انبرى لاحياء هذا الكنز الثمين النادر بما لديه من احاطة عجيبة ونادرة في قضايا الحكمة وآثار عرفاء الاسلام.

وتوجد مخطوطتان من هذا الكتاب في مكتبتين ايرانيتين هما:

١ ـ مخطوطة المكتبة المركزية بجامعة طهران.

٢ ـ مخطوطة مكتبة مدرسة فاضل خان القديمة بمشهد والتي انتقلت الى مدرسة نواب.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٤.

وبعد أن استنسخ السيد الآشتياني هاتين المخطوطتين، طابقهما معاً وأورد مواضع الاختلاف بينهما في الهامش مشيراً اليها بالحرف «ف»، اي مخطوطة مدرسة فاضل خان. وأشار الى الآيات القرآنية والسور التي تنتسب اليها الآيات بعلامتي «س» و«ي». وعبّر عن حالات اختلاف النسخة البدل كالعادة بحرفي «خ» و«ل». كما أورد في الهامش آراءه كلما وجد ذلك ضرورياً. وقد طلب مني القيام بالتصحيح المطبعي للكتاب وكتابة مقدمة قصيرة عليه نظراً لكثرة ما لديه من أعمال. فقمت بهذا العمل في منتهى الدقة. وما بين يدي القارئ، هو تلك المقدمة القصيرة التي أخذت على عاتقي كتابتها. وقد قوبل جزء من نصّ هذا الكتاب مع النص الذي انتخبه ابو العلاء العفيفي. فظهرت هناك حالات كان فيها نصّ أبي العلاء يشتمل على جملة أو كلمة لا توجد في هذا النص، فذُكرت تلك الجملة أو الكلمة في هامش الكتاب مع الاشارة اليها بحرف (ع).

مشهد المقدسة، ١٩٨٢م

نقد ودراسة بعض آثار وآراء
أحمد حميد الدين الكرماني

عاش أحمد حميد الدين الكرماني في نهاية القرن الرابع ومطلع القرن الخامس الهجري. وكان أحد كبار فلاسفة المسلمين الا انه لم يُعرف كما يليق به حتى اليوم ولا زال مقامه العلمي والفلسفي محفوفاً بالغموض والنسيان. فهذا الفيلسوف الايراني المستعد والداعية الاسماعيلي الكبير، ذو آثار يُعدّ كل منها موضوعاً لدراسة واسعة وبحث مهم في تاريخ الفلسفة الاسلامية. وكان قد تلقى العلوم على علماء الفرقة الاسماعيلية. ويُعدّ في الفلسفة من تلامذة الفيلسوف المعروف أبي يعقوب السجستاني. وقد حقق في الكثير من المسائل العقلية والفلسفية وبذل جهوداً جمة للتوفيق بين الفلسفة والدين. وتكشف دراسة آثاره عن انه أحد أعمق علماء الاسماعيلية فكراً ويتمتع بمكانة مرموقة لدى هذه الطائفة. وأمضى سنوات طويلة من عمره في دراسة وبحث القضايا الفلسفية حتى توفي عام ٤١١هـ.

وأشار مصطفى غالب في المقدمة التي كتبها على كتاب «راحة العقل» للكرماني، الى انه ألّف في مختلف الحقول العلمية وخلّف عشرة آثار في هذا المجال، فضلاً عن عدة رسائل صغيرة اخرى. ويتضح مما أورده هذا الفيلسوف في كتاب

«راحة العقل»، انه كان يعتبر هذا الكتاب أهم كتبه وآثاره على الاطلاق، ويولي له أهمية خاصة[١]. وأكد في هذا الكتاب على هذه النقطة وهي ليس بامكان أحد أن يقرأ كتابه الا اذا كان قد قرأ من قبل بعض الكتب الفلسفية والاسلامية ووقف على ما جاء فيها. والكتب التي أوصى بقراءتها قبل قراءة كتابه هي على التوالي:

١ ـ القرآن الكريم، الجامع للعلم والحكمة والمؤدي بالنفوس الى الحركة نحو عالم الآخرة؛ ٢ ـ كتاب الطهارة للقاضي النعمان بن محمد؛ ٣ ـ كتاب الدعائم؛ ٤ ـ كتاب الاقتصار والاختصار؛ ٥ ـ كتاب المغازي؛ ٦ ـ كتاب شرح الاخبار؛ ٧ ـ كتاب المناقب والمثالب؛ ٨ ـ كتاب تأويل الشريعة للامام المعز لدين الله؛ ٩ ـ آثار جعفر بن منصور اليمن، وأبي حاتم الرازي، ومحمد بن أحمد النخشبي، وأبي يعقوب السجستاني.

كما اشترط قراءة بعض آثاره أيضاً قبل قراءة كتاب «راحة العقل» وهي كالتالي:

١ ـ كتاب تنبيه الهادي والمستهدي؛ ٢ ـ كتاب معالم الدين؛ ٣ ـ كتاب المصابيح في الامامة ٤ ـ كتاب الرياض في الحكم بين الشيخين أبي حاتم الرازي وأبي يعقوب السجزي، وفيه نوع من التقييم لكتابي «الاصلاح» و«النصرة»، وهما للفيلسوفين الشهيرين ابي حاتم الرازي وأبي يعقوب السجستاني والمعروفين بالشيخين؛ ٥ ـ الرسالة المضيئة؛ ٦ ـ رسالة الروضة؛ ٧ ـ الوحيدة في المعاد.

كما عدّ قراءة آثاره الاخرى ـ التي لم يذكرها هنا وانما أرجع فيها الى رسالة «الفهرست» ـ شرطاً مسبقاً من شروط قراءة «راحة العقل». وقد اكد على قراءة كتاب «الرياض» أكثر من أي كتاب آخر وعدّها ضرورية قبل قراءة «راحة العقل». ويعتقد الكرماني انّ من يرغب في قراءة هذا الكتاب وينتفع به، فلا بد له أن يضع مادة كتاب «الرياض» نصب عينه ويسترشد بها في فهمه وادراكه، وقد بالغ في التأكيد على قراءة كتاب «الرياض» بحيث قال انّ قراءته عشر مرات أو

(١) حميد الدين الكرماني، راحة العقل، طبعة بيروت، مقدمة مصطفى غالب، ص ٤٧.

عشرين مرة وحتى خمسين مرة غير كافية. وعبّر عن اعتقاده بأنّ الذي يروم الاستفادة من كتاب «راحة العقل» فلا بد أن يسبقه بقراءة «الرياض» قراءة مستفيضة بحيث يتمرن عليه وتصبح مادته ملكةً لديه وتؤلف صورته النفسانية. كما اكد على انّ من لا يحمل نصيحته محمل الجد ولا يعمل بما وصّى به، انما يكون قد ظلم نفسه وعليه ان لا يلوم أحداً غيره. ويرى انّ قراءة «راحة العقل» وفق الشروط التي وضعها، بمثابة العقار الذي يؤدي الى سلامة الانسان وشفائه، ويحول دون الاصابة بأي مرض نفسي. كما أضاف انّ قراءته دون رعاية تلك الشروط ستجعل منه سماً يؤدي الى الهلاك[1].

وعلى ضوء ذلك يتضح لنا مدى الأهمية التي يتمتع بها هذا الكتاب وتفوقه على كافة آثار حميد الدين الكرماني الاخرى. ولم يقتصر المؤلف على تقديم خلاصة بأفكاره وعقائده، وانما رسم بوضوح أساس التعليمات الاسماعيلية والاسلوب الفكري لعلماء هذه الفرقة، وقد رتّب ابوابه وفصوله على هذا الأساس ايضاً. فقسّم الكتاب الى سبعة أسوار، وكل سور الى سبعة مشارع معبّراً من خلال هذا التبويب بشكل صريح عن عقيدة الفرقة الاسماعيلية. فعلماء الاسماعيلية يقولون بوجود سبعة ناطقين يطلقون عليهم اسم «أصحاب الأدوار الصغيرة»، ويدور كل واحد منهم حول سبعة أئمة. وتؤمن هذه الطائفة بوجود سبع سماوات وسبعة كواكب مدبرة وسبعة أقاليم. وتقسّم الانسان الى سبعة أجزاء وطول قامة كل شخص الى سبعة أشبار من أشبارهم. وتضيف الاسماعيلية الى ما سبق: المساجد السبعة، أي المواضع التي يضعها المصلي على الارض حين سجوده، والمنافذ السبعة الواقعة في رأس الانسان ووجهه.

والناطقون السبعة عند الاسماعيلية هم:

١ ـ آدم عليه السلام.

٢ ـ نوح عليه السلام.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٨ ـ ١١٠.

٣ ـ ابراهيم عليه السلام .
٤ ـ موسى عليه السلام .
٥ ـ عيسى عليه السلام .
٦ ـ محمد صلى الله عليه وآله وسلم .
٧ ـ قائم الزمان عليه السلام .

وترى الاسماعيلية أنّ نبي الله آدم عليه السلام هو الوحيد الذي ليس من اولي العزم لأن القرآن قد نسب اليه النسيان وعدم العزم حسب رأيها: **﴿ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً﴾**(١).

وما جاء في «راحة العقل» يكشف النقاب عن تأثر حميد الدين الكرماني باخوان الصفا، ودراسته العميقة لآثارهم. ولا يمكن تجاهل التشابه بين ما ورد في آثاره وبين ما تتحدث عنه رسائلهم. ولا يتردد اولئك الذين تابعوا هذا التشابه واهتموا به عن القول في انتساب جمعية اخوان الصفا الى الاسماعيلية. ولا شك في انّ الاهتمام بهذا الامر ودراسته دراسة مستفيضة عميقة، يُعدّ من افضل الطرق التي بامكانها ان تميط اللثام عن حقيقة تلك الجمعية وتزيح غبار الغموض عن وجهها. وقد أُجريت الكثير من الدراسات حول هذه الجمعية وقيل الكلام الكثير، الا انها لا زالت مجهولة الهوية، ولازالت حقيقتها مغمورة تحت غطاء التساؤلات.

وكتب «سترن» (M. Stern) مقالاً قيماً حول مؤلفي رسائل اخوان الصفا وقدم معلومات جديدة عنهم. ورغم هذا فقد توصل الى نتيجة من الصعوبة قبولها. فقد قال انّ الرسائل كان لها تأثير كبير جداً على الأوساط الفلسفية غير المرتبطة بالمذهب الاسماعيلي في القرن الخامس، في حين لم يُشاهد لها أي تأثير واضح على المؤلفين الاسماعيليين في تلك الفترة بالذات، كما ان تلك الرسائل لم تحظ بقبول المذهب الاسماعيلي الى ما بعد قرن أو قرنين من انتشارها. ويؤمن ايضاً انّ المؤلفين الذين ذكرهم التوحيدي والقاضي عبد الجبار انما هم ـ ورغم انتمائهم

---

(١) طه / ١١٥.

للاسماعيلية ـ ممثلون لمدرسة خاصة تؤمن بحياة محمد بن اسماعيل وغيبته وانه المهدي الذي سيظهر في يوم ما. وكان هناك تصور بأنّ هذا الامام الغائب على اتصال بصفوة أتباعه ـ أي أصحاب الرسائل ـ وكانت تلك الرسائل تنتشر بواسطتهم. ويعتقد سترن انّ الجمعية السرية التي تحدثت عنها الرسائل، ليست سوى جمعية خيالية وصورية كان المؤلفون يتطلعون الى وجودها. ويرى عدم وجود اية مهمة وأي نفوذ لهؤلاء المؤلفين في التنظيم الاسماعيلي[1].

ومن يطلع على افكار حميد الدين الكرماني ويدرس آثاره دراسة كافية، يدرك خطأ ما ذهب اليه سترن وعدم صحة رأيه في جمعية اخوان الصفا.

ويرى البعض انّ هذه الرسائل قد كُتبت خلال الفترة ٣٥٠ ـ ٣٧٠ هـ، قبل استيلاء الفاطميين على مصر في عام ٣٥٨ هـ أو بعدها بقليل[2]. وهذا يعني انّ الفترة التي عاشها الكرماني لم تكن بعيدة جداً عن فترة تأليف هذه الرسائل. واذا كان الكرماني قد توفي في عام ٤١١ هـ، فمن الممكن بسهولة اثبات تقارب حياته الظاهرية والباطنية مع جمعية اخوان الصفا، ولو كان «سترن» قد درس آثار الكرماني وبحثها، لما أذعن بعدم وجود أية علاقة بين مؤلفي تلك الرسائل والمذهب الاسماعيلي في عصرهم، لأن صور التشابه الموجودة بين آثار الكرماني ورسائل اخوان الصفا، لا يمكن لأحد أن ينكرها أو يتجاهلها. وليسوا قلة اولئك الحكماء والفلاسفة المسلمون المتصلون بالاسماعيلية والمترعرعون في مدرستهم الفكرية، ومن هؤلاء: ميمون القداح، وجعفر بن منصور، والنخشبي، وأبو حاتم الرازي، وابو يعقوب السجستاني، وجمعية اخوان الصفا. وربما ليس من قبيل المبالغة لو قلنا بأنّ حميد الدين الكرماني كان من اعمق أفراد هذه الفئة من المفكرين الاسلاميين تفكيراً. كما لن نتخطى الحقيقة لو قلنا بانّ كتاب «راحة العقل»، أهم آثاره وأوسعها واكثرها قيمة واعتباراً. ولهذا يُعدّ هذا الكتاب من

---

(١) دانشنامه ايران واسلام، ج ١٠، ص ١٣٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٥٧.

أهم آثاره الفلسفية عند علماء الاسماعيلية. ولا يجيزون الاطلاع على موضوعاته إلا لأصحاب النظر في العلوم والمعارف العقلية.

يتألف هذا الكتاب ـ وكما ذكرنا ـ من سبعة أسوار، وكل سور من سبعة مشارع عدا السور السابع الذي يتألف من ١٤ مشرعاً. وقد ضاعف المؤلف من عدد مشارع السور السابع لأنه أخذ بنظر الاعتبار نوعاً من الأدوار والاكوار الاسماعيلية خلال تأليف الكتاب. فـ«الدور» و«الكور»، من القضايا التي يؤمن بها علماء الاسماعيلية ويتناولونها في آثارهم دائماً. وقد طُرِحت في تاريخ الفكر البشري ايضاً بصور مختلفة، ويمكن عدها احدى القضايا الصاخبة في التاريخ.

وتحدث الكرماني عن سبب تسميته لهذا الكتاب بـ«راحة العقل» فقال انه انما اسماه براحة العقل لأنّ فيه ما يوفر وسائل راحة العقل لنيل مقام القدس. وتحدث في السور الاول من الكتاب عن مقدمات وعلة ترتيب الاسوار، وفي السور الثاني عن توحيد الله وتقديسه، وفي السور الثالث عن القلم الذي يعتقد بأنه اول موجود، وفي السور الرابع عن الموجود من الابداع الذي هو أول مبدع، وعن المبادئ الشريفة التي تُعدّ الحروف العلوية، وفي السور الخامس عما هو قد وُجد من المبادئ الشريفة كالطبيعة والاجسام العلوية، وفي السور السادس عن الاجسام السفلية وارتباطها بالاجسام العلوية، وفي السور السابع عن الأركان الاربعة والمواليد الثلاثة، وكافة ما يتصل بالنفس الناطقة ودرجاتها.

وبعد أن اطلعنا على نوع الموضوعات التي تناولها كتاب «راحة العقل»، نجد من المناسب أن نتناول بالبحث بعضها:

من القضايا المهمة والعويصة التي تناولتها الاهيات بالمعنى الأخص وناقشها الحكماء المسلمون بشكل عميق، قضية صفات الله تعالى وعلاقتها بذاته المقدسة. واستعرض الكرماني هذه القضية في السور الثاني من الكتاب المذكور، الا انه وعلى العكس من الكثير من الحكماء انكر صفات الله ولم يجز ان يكون تعالى موصوفاً. ويرى انّ أصح الكلمات في تنزيه البارئ تعالى هي تلك الكلمات التي

تسلب كل صفة عنه تعالى، مع منع اطلاق كل صفة عليه. وبذل الكرماني جهوداً واسعة للبرهنة على رأيه هذا منها قوله انّ عقول الناس تميل دائماً الى تنزيه الله، والتواضع أمام ما يليق بذاته. ولديه اعتقاد بوجود طريقين للوصول الى هذا الهدف المنشود:

١ ـ إثبات كل صفة حسنة وفضلى لله تعالى لا يمكن تصور أحسن وأفضل منها.

٢ ـ سلب كل صفة عن ذاته المقدسة يمكن حملها على موجودات عالم الامكان، ومنع اطلاقها عليه.

ولو اختار أحد الطريق الأول ونزّه الله تعالى وقدّسه عن طريق اثبات الصفات الحسنة والفضلى له، فلا بد أن يُجَرّ كلامه الى وادي الكذب والافتراء على الله تعالى فينسب اليه كل ما لا يليق بمقام الالوهية المقدس. ومن هنا يجب القول بأنّ الطريق الأصح لتنزيه الله وتقديسه ليس إلا سلب كل صفة عن ذاته المقدسة. ويضيف الكرماني الى رأيه هذا قوله بأنّ الصدق والكذب لا يتحققان إلا في حالتين: الاولى اثبات شيء لشيء قد وُجد ذلك الشيء من أجله. والثانية سلب شيء من شيء لم يوجد ذلك الشيء من أجله. واذا ما أثبتنا نوعاً من الصفات لله تعالى ـ والتي لا يمكن عدها سوى صفات الممكنات ـ فلا بد من القول بأننا قد كذبنا، وافترينا على الله سبحانه، لأننا قد نسبنا اليه ما لا يليق به، وقد نسلب منه ما يليق بالذات الالوهية المنزهة أحياناً. وكذلك لو سلبنا من ساحته المقدسة صفةً ليست له وتعد من صفات غيره، نكون قد صدقنا في كلامنا وتحدثنا من موقع رصين.

ويعتقد الكرماني انّ الطريق الذي يوصى فيه بسلب كل صفة عن الله، طريق صحيح وصائب، وانّ «الوجود» سالك لهذا الطريق ايضاً. ويرى ايضاً اننا حينما نستمر في وجودنا عن هذا الطريق ونسلب الصفات التي لا تليق بالله عن الله، نبتعد حينئذ عن الوقوع في ورطة التحديد والتشبيه. فكل ما يراه المتكلمون

والحكماء انها صفات لله، يرى انها ليست سوى صفات لموجودات عالم الامكان. وقد يطرح السؤال التالي نفسه هنا: اذا كان الشيء منزهاً عن كل صفة ولا شبيه له بين الموجودات، فكيف يمكن عدّه موجوداً حقيقياً؟ ولم يغفل عن هذا السؤال الخفي الذي يمكن عدّه اشكالاً مقدراً، وانبرى للاجابة عليه مبيناً اننا حينما نسلب عن الله تعالى وعن طريق النفي كل صفة سلبية، نقول انّ الله ليس كذا وكذا. وعلى صعيد آخر نحن نعلم بأنّ كافة ما نفيناه عن الله، موجود في عالم الخلقة. وتدل فحوى كلامنا ايضاً على ان الذات الالهية ثابتة في عين التقدس، وتُباين الموجودات كافة ايضاً. ويؤكد الكرماني على انّ هذا الرأي ثابت وواضح عند اصحاب الفطنة واولئك الذين عبّر عنهم باخوتنا في الحق[1]. وأسهب الكرماني في الحديث على هذا الصعيد وذهب في نهاية المطاف الى القول بأنّ اثبات أية صفة لله، يستلزم الأمر المحال.

يرى الكرماني انّ الكينونة، من الصفات أيضاً ولا يمكن اطلاقها على الله، كما هو الحال بالنسبة لسائر الصفات. ويعتقد انّ اطلاق الوجود على الله بمثابة الصفة، يستلزم الأمر المحال، ويرى انّ عدم جواز اطلاق هذه الصفة على الله، معيار ونموذج على عدم جواز اطلاق سائر الصفات عليه. لأنّ الوجود حينما يطلق على الله بمثابة الصفة، فلا يخرج هذا الاطلاق ـ من وجهة نظره ـ عن صورتين:

١ ـ إما ان تكون الذات الالهية هي التي توجب هذا الاطلاق.

٢ ـ أو أن يوجبه شيء غير الذات الالهية.

فاذا ما أوجب اطلاق صفة الوجود على الله شيء غير ذاته المقدسة، فهذا يعني ثبوت الذات المقدسة قبل اتصافها بصفة الوجود؛ لأنها اذا لم تثبت قبل الاتصاف بصفتها فلا يمكنها ان توجب صحة هذا الاتصاف ابداً. واذا ثبتت الذات قبل الاتصاف بصفة الوجود، فهذا يعني عدم حاجتها في ثبوتها الى صفة الوجود أبداً؛ وحينما لا تحتاج الذات في ثبوتها الى صفة الوجود، فلا توجب اثبات تلك الصفة.

---

(١) يريد باخوتنا في الحق، اتباع الفرقة الاسماعيلية.

ومن هنا يمكن القول انّ الذات الالهية حينما لا توجب اثبات صفتها، فمن الطبيعي ان يكون اثبات الصفة لذاته تعالى أمراً محالاً. هذا اذا كانت الذات المقدسة لا غيرها هي التي توجب اطلاق صفة الوجود على الله. اما اذا لم نعتبر الذات الالهية المقدسة هي التي توجب إطلاق صفة الوجود على الله، فلا سبيل أمامنا سوى الاعتراف بأنّ أمراً آخر غير الذات الالهية هو الذي يوجبه. واذا كان هذا الامر الذي يوجب اطلاق صفة الوجود على الله، امراً واجب الوجود، فسيعود الكلام الأول ويتكرر ذلك الى ما لا نهاية. ومن البديهي انّ تكرار هذا الكلام الى ما لا نهاية، امر محال وغير معقول. ولا حاجة لتوضيح بطلان الفرضية القائلة أنّ بامكان غير واجب الوجود اطلاق صفة الوجود على ذات الله.

وبعد أن ينتهي الفيلسوف الكرماني من استدلاله في عدم جواز اطلاق صفة الوجود على الله تعالى، يعمم حكم استدلاله على سائر صفات الله ويعتبرها مشمولة بهذا البرهان، ومعبّراً عن اعتقاده بتنزه البارئ سبحانه عن كل صفة، ووقوع كل صفة في العالم تحت سيطرته وابداعه واختراعه. أي ان الله تعالى في رأيه خالق الصفات ومبدعها ومن المحال ان يتصف الخالق بصفة خلقه. كما يرى انّ اطلاق عنوان الوجود على الله ليس الا من باب الاضطرار في عالم اللفظ والعبارة. ومن هنا فقد أفرد المشرع السادس من السور الثاني من كتابه لبحث هذا الموضوع وأسهب فيه ما استطاع. انه يؤمن ايماناً راسخاً بعدم امكانية العثور في عالم الألفاظ والعبارات على مفردة تليق بشأن الالوهية المقدس وتزيح النقاب عن هذا الوجه المتألق. وقد بدأ هذا المشرع بعنوان: «المشرع السادس في انه لا يوجد في اللغات ما يمكن الاعراب عنه بما يليق به».

ويؤمن هذا الفيلسوف انّ الوجود يُعدّ من صفات فعل الله فحسب، لأنّ ما يصدر عن الله كفعل يأخذ اسم الوجود الأول أو العقل الأول. وهناك تباين كبير جداً بين فعل الله وفعل الانسان، لأنّ فعل الانسان حينما يصدر ويظهر في مرحلة الوجود، يؤثر على مصدره، أي النفس الانسانية، مما يعني حصول هذه النفس

على شيء لم تكن حصلت عليه من قبل. في حين لا ينطبق هذا الأمر على فعل الله ولا يؤثر على فاعله ابداً، لأنّ الذات الالهية لا تقبل التأثير، ومنزهة عن كل انفعال.

ومما يثير الاندهاش والعجب ذهاب الكرماني الى توجيه الانتقاد اللاذع للمعتزلة واعتبارهم ملاحدة في الباطن وإن كانوا موحدين في الظاهر، رغم انه ينكر الصفات الأزلية ويسلب كل صفة عن الله. ويعتقد انّ متكلمي المعتزلة وإنْ انكروا الصفات في بداية الأمر وقالوا بأنّ الله غير موصوف بصفات المخلوق، الا انهم لم يظلوا على قولهم ووصفوه بصفات كالحي، والعالم، والقادر[1].

والجدير بالذكر انّ المعتزلة تعدّ من طائفة المتكلمين المسلمين التي تنكر صفات الله تعالى، وتقول بنيابة الذات عن الصفات. بمعنى انّ كل خاصية وأثر يمكن ان يوجد في الصفات، موجود في الذات الالهية المقدسة. ومن هنا فالأثر الذي يمكن توقعه من كل صفة من الصفات، من الممكن توقعه من الذات الالهية ايضاً. فمثلاً لو كان اتقان الفعل، اثراً تتركه صفة العلم، فمن السهولة القول بترتب ذات هذا الأثر على الذات الالهية. ولهذا يجب القول بأنّ الذات الالهية عند المعتزلة، نائبة مناب الصفات؛ وما يجب البحث عنه في الصفات، لا بد من البحث عنه حول الذات. وقال هادي السبزواري في عقيدة المعتزلة والأشعرية:

والأشعري بازدياد قائلة وقال بالنيابة المعتزلة[2]

وعلى ضوء ذلك يتضح لنا عدم صواب ما ذهب اليه الكرماني حول المعتزلة وبطلان اتهامه لهم بنقض الكلام أو عدم الثبات على العقيدة، ذلك الاتهام الذي يعود الى عدم الالتفات الى معنى كلامهم. صحيح ان المعتزلة قد أنكروا صفات الله تعالى من جهة، وعدّوه حياً وعالماً وقادراً من جهة اخرى، الا انّ هذا لا يعني انهم قد انكروا الصفات في بادئ الأمر ثم نقضوا قولهم فيما بعد وعدلوا عن

(١) حميد الدين الكرماني، راحة العقل، ص ١٢٩.

(٢) ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة، ط مركز نشر طهران، ص ١٠٦.

عقيدتهم الاولى. وعلّة ذلك التهافت واللاانسجام الذي يلاحَظ احياناً في كلام متكلميهم هو أنّ ما انكروه على صعيد صفات البارئ تعالى، اثبتوه على صعيد ذاته المقدسة؛ وهذا هو نفس ما عبروا عنه بنيابة الذات عن الصفات. ومن هنا يمكن القول بأنّ المعتزلة وإن نفوا صفات الله على العكس من الأشاعرة، إلا انهم يقولون له بكافة تلك الاشياء المتوقَّعة من صفاته.

ولستُ بصدد الدفاع عن الرأي المعتزلي، ولا اريد أن أقول بأنّ كلامهم معقول ومنطقي في هذا المضمار، لكن لا يمكن تجاهل هذه الحقيقة وهي انّ اعتراض الكرماني على المعتزلة واثارة الاشكالات عليهم في هذا المجال، لم يكن عن تأمل كاف أو تروّ ودراسة مستفيضة. وقد كان رأيه فيهم كما يلي: «لكن المعتزلة قالوا بأفواههم قول الموحدين واعتقدوا بأفئدتهم اعتقاد الملحدين بنقضهم قولهم أولاً بأنّ الله لا يوصف بصفات المخلوقين باطلاقهم على الله سبحانه وتعالى ما يستحقه غير الله تعالى من الصفات من القول بأنه حي، عالم، قادر، فسائر الصفات، نعوذ بالله»[1]. فالكرماني قد انتقد الذين يختلفون معه في الرأي مرة اخرى، وهو انتقاد لا يقوم على تأمل ودراسة كافية. ولكي نطلع على طبيعة المواجهة بين هذا الفيلسوف وخصومه وسائر المفكرين، فلا بد أن نقف على الاستدلال الذي يذهب اليه هؤلاء الخصوم وموقفه منه.

يؤمن الكرماني ـ وكما أشرنا من قبل ـ بالتنزيه المحض، ويدافع بشدة عن هذا الرأي المتطرف. فهو لا ينفي صفات الله المعروفة فحسب، وانما لا يجيز حتى اطلاق عنوان الوجود على الله تعالى. وقد انبرى الحكماء والفضلاء المعارضون لهذا الرأي، للاستدلال على رأيهم فقالوا: حينما يُقال انّ «الله موجود»، تتألف قضية لا يخرج مفادها عن ثلاثة افتراضات: الاول، ما يحصل من هذه القضية في ذهن الانسان، ليس سوى مفهوم عام وبديهي. وتجدر الاشارة الى انّ هذا المفهوم العام والبديهي ذو مصاديق مختلفة ومتفاوتة، والفاصل بين بعض مصاديقه من

---

(١) راحة العقل، ص ١٤٩.

نوع الفاصل بين المتناهي واللامتناهي. الثاني، ما يحصل من هذه القضية في ذهن الانسان، معنى متناقض مع المعنى الاول. ولا ريب في انّ ما يتناقض مع حقيقة الوجود، هو العدم ولا غير. الثالث، ما يحصل من هذه القضية في ذهن الانسان، لا ينطبق لا مع الافتراض الاول ولا مع الافتراض الثاني. ولا ريب في انّ الانسان اذا لم يدرك خلال تعامله مع هذه القضية المعنى المنطبق مع الافتراض الاول أو الثاني، فلا بد من القول بأنّ أي معنى من معاني هذه القضية غير قابل للادراك، لأنّ أيّ معنى ثالث يمكن عدّه واسطة بين الموجود والمعدوم، لا يمكن تصوره في معيار المنطق والعقل[1]. واذا ما انطبق ما يدركه الانسان من هذه القضية مع الافتراض الثاني من الافتراضات الثلاثة، فهذا يستلزم تعطيل العالم وعدم اتصاله بمبدئه. اما اذا انطبق ذلك الادراك مع الافتراض الثالث، فهذا يستلزم تعطيل العقل عن كل ادراك.

ومن هنا يجب القول انّ هذه القضية اذا كانت قضية منطقية، فمعنى هذا انها لا تنطبق الا مع الافتراض الاول؛ لأنّ الافتراض الثاني يقود الى تعطيل العالم وفصله عن المبدأ، والافتراض الثالث يستلزم تعطيل العقل عن الادراك. ولا يجري هذا الاستدلال على صعيد الاشتراك المعنوي للوجود فحسب ولا يثبت صحة اطلاقه على الله فقط، وانما يجري على صعيد الاشتراك المعنوي لكافة صفات الله الكمالية ايضاً. فحينما يُقال ـ على سبيل المثال ـ الله عالم، تظهر قضية لا يخرج معناها ـ حسب الاحتمال العقلي ـ عن احد الافتراضات الثلاثة المذكورة.

ولو أراد أحد بعبارة «الله عالم»، كشف الأشياء وحضور المعلوم عند العالم، فلا بد من القول بصدق صفة العلم على الله بنفس المعنى الذي تصدق فيه على الانسان. اما اذا لم يرد بها كشف الأشياء وحضور المعلوم عند العالم، فلا بد أن يواجه أحد الاشكالين السابقين؛ لأنه في مثل هذه الحالة اما يريد بها جهل الله «تعالى عن ذلك علواً كبيراً»، أو عدم ادراكه لأي معنىً محصل. ومن هنا فانّ

---

(١) يعتقد فريق من المعتزلة بوجود واسطة بين الموجود والمعدوم يطلقون عليها اسم «الحال».

شخصاً كهذا لا بد وأن يكون قد أقرّ بانفصال العالم عن المبدأ الحكيم في الحالة الاولى، وشلّ العقل عن أي شكل من اشكال الادراك في الحالة الثانية.

ما ذكرناه أعلاه، خلاصة لأحد الاستدلالات التي استدل بها معارضو فكرة «التنزيه المحض» وانصار الاشتراك المعنوي للوجود. ولا بد لنا أن نرى كيف تعامل الفيلسوف الكرماني معهم والى أي مدى تأمّل في استدلالهم.

ولا ريب في انه كان على علم باستدلال معارضيه في رفض فكرة «التنزيه المحض»، الا انه اكتفى بالرد على جزء من استدلالهم وبرهانهم نظراً لعدم الدراسة المستفيضة له، فقال: «وليس الأمر على ما يتوهمه هؤلاء المتعقلون الذين هم بدعواهم عقلاء ولأنفسهم خصماء، انّ ذلك تعطيل، فانّ التعطيل انما تنقدح ناره وتعتلي في الالحاد مناره اذ اعتمدت حرف (لا) في القول قصداً بفعله الذي هو النفي نحو الهوية المتعالية سبحانها لتعطيلها ونفيها بأن يقال لا هو أو لا اله فقط، الذي يدل على التعطيل الصريح الذي يكسب النفس بواراً ويضرم عليها في سواء الجحيم ناراً. فأما حرف (لا) فيتوجه فعله نحو الصفات لنفيها من دون الهوية سبحانها. فالصفات هي المعطلة المنفية لا الهوية سبحانها»[1].

ونستشف من كلام الكرماني انه قد تجاهل اسلوب استدلال المختلفين معه في الرأي على صعيد «التنزيه المحض»، ويتلخص ردّه في كلمة انّ نفي الصفات يؤدي الى تعطيل العالم عن مبدئه.

يعتقد السيد مصطفى غالب وضمن تعليق قصير أورده في نهاية السور الثاني من كتاب «راحة العقل»، انّ المؤلف كان يلاحق هدفين من خلال تشبثه بفكرة «التنزيه المحض» والدفاع عنها: الاول، التصدي لآراء المعتزلة وعقائدهم، والثاني، وهو أهم من الاول، مجابهة الغلو والتطرف اللذين كانا سائدين بين بعض زعماء الاسماعيلية. وقد كان بعض دعاة الاسماعيلية يسعون لاثبات نوع من الالوهية لأئمتهم ويدعون الناس للايمان بها. وقد بلغت هذه الدعوات المنحرفة

(١) راحة العقل، ص ١٢٨.

ذروتها حينما أعلن حمزة بن علي دعوته العامة في عام ٤٠٨ هـ[١]. وقد أبطل الكرماني مفعول تلك الدعوات المشركة من خلال طرح فكرة «التنزيه المحض»، وانبرى للتصدي لكل شكل من أشكال الغلو والتطرف. ويمكن أن يعد رأي مصطفى غالب رأياً مقبولاً استناداً الى بعض المصادر التاريخية. غير ان رأي الكرماني نفسه في تبرير رأيه وكلامه، يعد أكثر وضوحاً منه، فقد قال: «فلزمنا هذه الطريقة على ما رسمت الأدلة المنصوبون للهداية الى طريق الحق في التوحيد صلوات الله عليهم»[٢]. وهكذا نرى انه يرى من اللزام عليه السير في طريق «التنزيه المحض» لأنّ هذا الطريق قد رسمه اولياء الله والائمة المعصومون عليهم السلام الذين ينهضون بمهمة هداية الامة ويرون في التنزيه طريقاً حقاً الى التوحيد.

ولا بد من الالتفات الى انّ ما أورده الفيلسوف الكرماني على هذا الصعيد صحيح ولا غبار عليه، ويمكن من خلاله القبول بأساس قضية التنزيه بسهولة. فليست قليلة تلك الآيات والأحاديث التي تتحدث عن التنزيه. وللامام علي عليه السلام كلام صريح وواضح بهذا الشأن ينفي فيه صفات الله حينما يقول:

«أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة»[٣].

وليس هناك اختلاف في أصل التنزيه ويؤمن به جميع السائرين في طريق التوحيد، الا انّ الاختلاف الناشب بين الحكماء والمتكلمين والذي أثار الكثير من النقاش والجدل يدور حول طبيعة التنزيه وكيفيته. ولا ريب في انّ الله نزيه عن صفات المخلوق التي تعد من صفات النقص وتدل على المحدودية، الا انّ هناك

(١) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٨.

(٣) ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد ابي الفضل ابراهيم، الخطبة الاولى، ج ١، ص ٧٢.

صفات لا يمكن ان تدل على النقص ولا تعبّر عن المحدودية. ولو لجأنا الى سلب هذا النوع الاخير من الصفات عن الله ونزهنا ذاته المقدسة منها، فلا بد من الاعتراف حينئذ بمحدودية الله وعدّه موجوداً ناقصاً.

ويرى الحكماء انّ الصفات الحقيقية المحضة والصفات الحقيقية ذات الاضافة كالحياة والعلم والقدرة، من صفات كمال الموجود. ولو سلبنا هذه الصفات ـ التي هي كمال للموجود ـ عن الله تعالى، فلا بد ان يؤدي ذلك الى الاعتقاد بخلوه تعالى من الكثير من الكمالات، مما يعني محدوديته. ومن هنا يمكن القول انّ اولئك الذين يسلبون عن الله تعالى كافة الصفات للهروب من القول بمحدوديته وتشبيهه بالمخلوقات، يقعون في فخ تلك المحدودية من حيث لا يريدون.

وعلى ضوء ما سبقت الاشارة اليه، يتضح لنا انّ قضية «التشبيه والتنزيه» تفتح أمام المرء طريقاً ضيقاً للغاية ومحفوفاً بالمخاطر ولا بد للمرء من التسلّح بالحزم والاحتياط حينما يقرر عبوره واجتيازه؛ وهذا الطريق هو طريق أوسط لا يقود المرء نحو «التشبيه» ولا يوصله الى «التنزيه المحض» الذي يعني سلب الكمالات عن الله.

وتلك الفئة من المتكلمين التي تنزع نحو التشبيه والمعروفة بالكرامية، تعتبر صفات الله كصفات المخلوق، وتعدها صفات حادثة وزائدة على الذات. وليست هذه التصورات الواهية والكلام البعيد عن الصواب سوى نوع من الفهم العامي لقضية الصفات. والغريب في الأمر وقوع بعض أدعياء الفضل والعقل في فخ مثل هذه التصورات الوهمية وعدم قدرتهم على انتشال انفسهم منه. وقد اتخذ بعض الفلاسفة الماديين ممن يحملون العداء والعناد لقضية التوحيد، من كلام هذه الطائفة من المتكلمين ذريعة وحجة راحوا يحتجون بها على الموحدين، فيقول هؤلاء الفلاسفة الملحدون:

«ليس الله الذي خلق الانسان على صورته، وانما الانسان هو الذي ابتدع في ذهنه الهاً مثله».

وقد حرّف هؤلاء العبارة المعروفة: «خلق الله آدم على صورته»[١]، وكيفوها بما ينسجم مع نمطهم الفكري فرفعوا كلمة «آدم» ونصبوا كلمة «الله» مما يعني ان آدم قد خلق الله على صورته، أي ان الله قد خلقته ذهنية آدم وتصوراته[٢]! وحقيقة الأمر هي ان انصار فكرة التشبيه المتطرفة، قد رسفوا في أغلال الوهم وسقطوا في فخ الخيال بحيث غدا من السهولة تصديق كلام هؤلاء فيهم. ومن هنا لا بد من القول انّ اولئك الذين يسيرون في طريق التوحيد بخطوات التشبيه المتطرفة، لا يمكنهم أن يصلوا الى الهدف، لانهم كلما توغلوا في هذا الطريق، كبر الصنم المصنوع في أذهانهم. وكما انّ خطوات التشبيه المتطرفة لا توصل سالك طريق التوحيد الى كعبة الآمال، كذلك «التنزيه المحض» ـ الذي هو منحى متطرف ايضاً ـ يعمل على الضلال والانحراف؛ لأنّ سلب الصفات بأكملها عن الله يؤدي الى محدوديته. وعلى صعيد آخر، من البديهي انّ المحدود لا يستحق العبادة، ولهذا السبب عدّ كبار العرفاء التنزيه المحض والتشبيه الصرف في مجال التوحيد كليهما نوعاً من الافراط والتفريط، ونوعاً من الانحراف عن الصراط المستقيم. والطريق الذي اكدوا عليه هو الطريق الخالي من التشبيه الصرف والتنزيه المحض.

وللشيخ الاكبر محيي الدين ابن العربي رسالة ذات عنوان «الجلال والجمال»[٣]، تناول فيها مسألة الصفات بشكل مفصل. وقد اعتمد كتاب الله في هذا المجال واستند الى آيات التشبيه والتنزيه. كما كان فيلسوف الاسلام الكبير صدر المتألهين الشيرازي، أحد من بحثوا هذه المسألة ايضاً.

ولست بصدد استعراض هذه المسألة هنا بشكل موسع، لأن دراسة ما تحدث به الحكماء والمتكلمون في هذا المجال، خارج عن استيعاب هذا المقال. والذي

(١) اورد الكثير من كبار أهل المعرفة هذه العبارة كحديث قدسي واستندوا اليها في آرائهم.

(٢) يُعدّ الفيلسوف المادي الألماني «فويرباخ» أحد الذين انتقدوا الموحدين وقد عدّ الله مخلوقاً خلقته افكار الانسان. ورفض الماديون الذين تلوه أفكاره ونظرياته.

(٣) طُبعت هذه الرسالة مع ١٦ رسالة اخرى لابن العربي في بيروت، الا انها كانت قد طبعت لاول مرة في حيدر آباد بالدكن الهندية.

دعانا الى الاشارة اليها هو التعرف على نمط تفكير الفيلسوف الايراني احمد حميد الدين الكرماني.

وكان هذا الفيلسوف ـ وكما ذكرنا ـ من بين من يقول بتنزيه الله المحض عن الصفات والمتحمسين جداً لهذا الرأي. ويُستشف من اسلوب كلامه انه لم يكن وحيداً في هذا الرأي وانما كان يشاطره فيه عدد كبير جداً من حكماء الاسماعيلية. ولكن الشيء الذي لا يمكن تجاهله هو عدم وجود فيلسوف متحمس مثله لهذا الرأي ومدافع عنه الى هذا الحد وجادّ في اثباته.

لا يمكن الارتياب في انتساب الحكيم ناصر خسرو العلوي الى الاسماعيلية. وتكشف دراسة كتاب «زاد المسافرين» الذي يعد من أفضل آثاره وأوسعها، عن اتفاقه مع حميد الدين الكرماني في فكرة «التنزيه المحض». وقد نظّم هذا الكتاب في ٢٧ «قولاً»، وأفرد «القول الرابع عشر» للتحدث عن موضوع «صانع العالم». وأقام في هذا «القول» ـ الذي هو بمثابة فصل كبير من الكتاب ـ عشرة براهين لاثبات الصانع. ورغم تناول هذا الكتاب للعديد من القضايا الفلسفية ذات الأهمية القليلة، الا انه لم يتناول موضوع الصفات الالهية في أي «قول» من اقواله ومن هنا يمكن القول انه يتفق مع الكرماني في فكرة التنزيه ونفي الصفات، الا انه يختلف في موقفه منها. فموقف الكرماني ـ وكما ذكرنا ـ يتسم بالصلابة بحيث لا يجيز حتى اطلاق عنوان «الوجود» على الله تعالى، بل ولا يجيز اطلاق عنوان «ايس»[1] ايضاً، وأفرد «المشرع الثاني» من «السور الثاني» من كتاب «راحة العقل» لبحث هذا الموضوع. والجدير بالذكر انّ الفاصل الزمني بين تاريخي حياة ناصر خسرو وحميد الدين الكرماني قصير جداً؛ قد ذكر الحكيم ناصر خسرو انه ألّف كتاب «زاد المسافرين» في عام ٤٥٣ هـ[2]، في حين توفي حميد الدين

---

(١) «ايس» بمعنى وجود ومحقق، وتقابلها كلمة «ليس» بمعنى نفي وعدم. واستخدمت هذه الكلمة في آثار كبار الحكماء، وتُشاهد بكثرة في آثار يعقوب الكندي، اول فيلسوف اسلامي.

(٢) ذكر ناصر خسرو في الصفحة ٢٨٠ من كتاب «زاد المسافرين» انه الفه في سنة ٤٥٣ هـ.

الكرماني عام ٤١١ هـ .

وأورد محمد بذل الرحمن في المقدمة القصيرة التي كتبها على «زاد المسافرين» أنّ الصفحة الثالثة من مخطوطة كمبريج تحمل اسم الخليفة الفاطمي المستنصر بالله، وهذا يعني انّ ناصر خسرو قد كتب هذا الكتاب باسمه. الا انّ المشكلة العويصة هي هل انه من الشيعة الاسماعيلية وأحد دعاتها ام لا[١]. وسواء كان ناصر خسرو اسماعيلياً ام لم يكن، الا انّ عدم تناول قضية صفات الله في كتاب فلسفي وكلامي كبير مثل «زاد المسافرين»، يشير الى انسجامه مع الكرماني من حيث اسلوب التفكير في هذه القضية على الأقل. والغريب انّ ناصر خسرو قد تحدث حديثاً عاماً عن قضية الصفة والموصوف، في كتاب «زاد المسافرين»، وقال: «العقل يُثبت الشيء بصفته، ومن لا صفة له لا وجود له. ولو قال أحد بأنّ النفس ليس لديها هذه الصفات وهي موجودة، نقول وجودها ثابت بظهور الفعل، ومن انتفت صفته، لا يقوم بذاته...»[٢].

وكما نرى في هذه العبارات، كان ناصر خسرو على علم بأهمية قضية الصفة ودورها. لهذا فالاحتمال القائل بأنه قد صرف النظر عنها بدون دليل خاص، احتمال غير موجَّه وغير معقول ولا يأخذ به سوى البسطاء.

١٩٨٢م

(١) ناصر خسرو، زاد المسافرين، مقدمة محمد بذل الرحمن، ص «ج».

(٢) المصدر السابق، ص ١٩١.

ثلاث قضايا فلسفية

من نصير الدين الطوسي والى ملاّ صدرا

من مميزات الفلسفة هي انّ طرح السؤال فيها اذا لم يكن أهم من ابداء الجواب، فليس اقل اهمية منه اطلاقاً. واذا كانت «الحيرة» تؤلف أساس الفلسفة على حد تعبير بعض الحكماء، فلا يمكن تجاهل دور الشك في هذا المجال ايضاً. ففي البحوث الفلسفية هناك مراحل تتعثر فيها قدم المعرفة، الا انّ التفكير لا يتوقف ابداً. فالشك والمعرفة مرحلتان من التفكير تنبئان عن وجود الانسان في البحوث الفلسفية. ومن يعتقد انه يعرف كل شيء بوضوح، فانه بعيد جداً عن التفكير الفلسفي. ومن لا يتّسم بصفة «الحيرة»، يعجز عن طرح السؤال الاساسي ويتوقف عن البحث الحقيقي. ويرى جلال الدين الرومي في كتاب «المثنوي» الشريف انّ السؤال والجواب ناجمان عن نوع من العلم، وشبهها بالشوكة والزهرة اللتين تنبتان من التراب والماء. ويؤمن بأن العلاقة بين الشك والمعرفة والسؤال والجواب كالعلاقة بين الشوكة والزهرة، والضلال والهدى، والحب والعداء. فكما انّ الإخاء والبغضاء يجدان معانيها في ظل نوع من المعرفة، كذلك الضلال والهدى، والسؤال والجواب، امور لا تتحقق الا في ظل نوع من الادراك، انه يقول:

السؤال والجواب ينطلقان من العلم
كانطلاق الشوكة والزهرة من التراب والماء
الضلال والهدى ينطلقان من العلم
كانطلاق المر والحلو من الندى
البغض والولاء ينطلقان من المعرفة
والسقم والشفاء من الطعام الطيب
العلم بحر بلا حدّ ولا ضفاف
وطالب العلم، غواص البحار
ولو امتد عمره آلاف السنين
لن يمل من البحث والتحري

الشعور بالملل من البحث بمعنى موت الفكر؛ وحينما يتوقف الانسان عن البحث والاستطلاع، انما يعلن عن نهاية حياته. فالتاريخ الثقافي الطويل، والسلسلة الممتدة لحضارة الانسان، انما هي ثمار البحوث والاستطلاعات التي حدثت في ظل ظروف مختلفة. فعلى صعيد الثقافة الاسلامية الغنية والحضارة الاسلامية الأصيلة، نعرف باحثين لم يتوقفوا لحظة عن البحث والتحقيق طوال حياتهم كالخواجة نصير الدين الطوسي الذي خلّف آثاراً قيمة في مختلف حقول الثقافة الاسلامية. فقد بذل هذا المفكر الكبير جهوداً فريدة لا تعرف الكلل خلال أحد أقسى الأدوار التاريخية من أجل نشر العلم والحكمة، وحقق الكثير من النجاحات. وقد قال فيه أحد المحكمين؛ لقد وصل العلم والحكمة على يد هذا الايراني الى أقصى نقاط بلاد المغول فكان كالنور الساطع في الليل المظلم[1].

عاش نصير الدين الطوسي حياة حافلة بالأحداث ومرت به ظروف مرعبة، حتى انه اشار الى معاناته وقسوة حياته في بعض آثاره ومنها مقدمة كتاب «شرح

(١) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، مطبعة الهلال المصرية، ١٩١١، ج ٣، ص ٢٣٤.

الاشارات والتنبيهات» لابن سينا، وتذمّر فيها من تقلب دهره. وقد نسب اليه بعضهم بيت شعر فارسي مضمونه:

حينما أنظر ما حولي

أرى البلاء خاتماً وأنا فصّه

وسواء كان هذا البيت له أم لم يكن، إلا انه يعبّر تعبيراً حياً عما كان يعيشه هذا المفكر. ولا نريد هنا ان نترجم له أو نقيّم آثاره العديدة، فهذا بحاجة الى فرصة اكبر ومجال اوسع.

ما يهمنا هنا هو الأسئلة الفلسفية الثلاثة المهمة التي بعثها الطوسي الى شمس الدين خسروشاهي وسأله الاجابة عليها. وكان الاخير أحد أشهر الحكماء المعاصرين للطوسي وكان ضالعاً في الطب وفي فروع أحكام المذهب الشافعي، فضلاً عن الحكمة والكلام. وقد اخذ علم الحديث عن المؤيد الطوسي والحكمة والكلام عن الامام الفخر الرازي حتى عُدّ من ابرز تلامذته. وكان يقوم بتدريس آثار ابن سينا، حتى انه كان ذا براعة فريدة في حكمة المشاء. سافر الى دمشق في شوال عام ٦٥٢ هـ، وتوفي فيها قبل وفاة الطوسي بعشرين عاماً ودُفن عند جبل قاسيون المشرف على دمشق.

ولا بد من الاشارة الى قضية ضرورية قبل استعراض تلك الأسئلة وهي اننا لا نعلم هل انّ الحكيم خسرو شاهي قد أجاب على اسئلة الطوسي ام لم يجب؟ واذا كان قد اجاب فانّ اجابته لم تصل الى ايدينا وللأسف. وربما أعرض عن الاجابة عليها حذراً من الدخول الى هذه المعركة القاسية. واذا كان قد أحجم عن الاجابة عليها، فقد أحجم سائر الحكماء من بعده عن الاجابة ايضاً وفضّلوا عدم اقتحام هذا المعترك. وبعد حوالي أربعة قرون انبرى صدر المتألهين الشيرازي (ملا صدرا) لدراسة هذه الاسئلة الثلاثة وشمّر عن ساعده للاجابة عليها.

اما الاسئلة التي طرحها الطوسي فهي على سبيل الايجاز:

١ ـ لا شك في انّ الحركة ليس لها وجود بدون ان تكون في مستوى معين من

السرعة والبطء؛ أي أنّ السرعة والبطء تتدخلان في وجود كل حركة من الحركات الشخصية من حيث هي حركة شخصية. ونحن نعلم بوضوح من جهة اخرى انّ ماهية السرعة والبطء لا تتحقق الا بواسطة الزمان؛ لأنّه اذا عُدّ وقوع الحركة في زمان طويل نسبياً جزءاً من الحركات البطيئة، عُدّ وقوعها في زمان أقصر جزءاً من الحركات السريعة. ومن هنا يمكن القول بتدخل الزمن تدخلاً لا يمكن أن يُنكر في وقوع كل حركة. واذا كان الأمر كذلك كيف يمكن الزعم بأنّ حركة معينة هي العلة التي تقف خلف وجود الزمان؟ بتعبير آخر: اذا تدخل الزمان في وقوع حركة معينة، فكيف يمكن ان تتدخل هذه الحركة المعينة في وجوده ايضاً؟ فتدخل الزمان في وجود حركة معينة وتدخل هذه الحركة المعينة في وجود الزمان، بمعنى توقف الشيء على نفسه، ويُعدّ هذا الأمر بالضرورة من الامور الباطلة والمستحيلة.

وقد يُقال هنا انّ الحركة تُعدّ علة وجود الزمان من حيث هي حركة، الا انها تتشخص بواسطة الزمان من حيث هي «حركة ما». ويصدق هذا الكلام على ارتباط الصورة بالهيولىٰ ايضاً؛ لأنّ الصورة الفعلية تشترك مع العلة وتسبق الهيولى من حيث هي صورة، الا انها تتشخص بواسطة الهيولى من حيث هي «صورة ما». ويرفض نصير الدين الطوسي هذا الرأي ويقول اذا كانت الحركة من حيث هي حركة، علة للزمان، فلا بد ان تؤثر كل حركة في وجوده، في حين انّ ما يقع علة لوجود الزمان، ليس سوى حركة خاصة تتعين في الخارج[1].

٢ ـ يعتقد الحكماء انّ الشيء اذا لم يكن لديه قبل وجوده أو عدمه حامل امكان الوجود أو العدم، فانه لا يوجد بعد العدم ولا ينعدم بعد الوجود. وعلى هذا الاساس فانّ ما يوجد في هذا العالم أو يُعدم، مسبوق بحامل امكان وجوده أو عدمه. واذا كانت هذه القاعدة، قاعدة عامة فلماذا لا يأخذ بها الحكماء على

---

(١) ملا صدرا، مجموعة رسائل صدر المتألهين الفلسفية، تحقيق حامد ناجي الاصفهاني، اصدارات الحكمة، طهران ١٩٩٦، رسالة «أجوبة المسائل النصيرية»، ص ١٦٦.

صعيد وجود النفس الناطقة؟

فيرى هؤلاء الحكماء انّ النفس الناطقة حادثة بحدوث البدن من جهة، ولا يجيزون فناءها بعد فناء البدن من جهة اخرى. واذا كانوا يعتبرون البدن، حامل امكان حدوث النفس الناطقة، فلماذا لا يعتبرونه حامل امكان فنائها أيضاً؟ واذا قيل انّ النفس الناطقة مجردة عن المادة، والشيء المجرد عن المادة، لا يمتلك حامل امكان الفناء والعدم؛ يُجاب على ذلك انّ الشيء المجرد عن المادة وليس لديه حامل امكان الفناء، فلن يكون لديه حامل امكان الحدوث بعد العدم ايضاً.

وكيف يمكن ان نقبل بشكل عام ان يكون البدن المادي حاملاً لامكان وجود شيء آخر مجرد عن المادة ويُعدّ بحد ذاته أمراً مبايناً للبدن؟ واذا قيل انّ النفس الناطقة تُعدّ مبدأ الصورة النوعية لجسم الانسان مما يعني حمل هذا الجسم لامكان الوجود؛ يُقال في الاجابة اذا كان الأمر كذلك فلا بد ان يحمل الجسم الانساني امكان عدم النفس ايضاً. ومن هنا يُعدّ حامل امكان وجود الشيء، حاملاً لامكان عدمه ايضاً، ولا أساس من الصحة لكل ما يُقال في التفريق بينهما.

٣ ـ انطلاقاً من القاعدة المهمة «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» ونظراً لعدم وجود أي نوع من الكثرة في ذات البارئ تعالى، يعلل الحكماء كثرات عالم الوجود، عن طريق الكثرة المتحققة في ذات الصادر الاول، ويرون بأنّ الوجوب، والامكان، وتعقل الذات، ومن ثم تعقل المبدأ، انما هي الكثرة الاولى التي تحققت في ذات الصادر الاول. وهنا يطرح السؤال التالي نفسه: ما هو مصدر الكثرة في ذات الصادر الاول وكيف تحققت؟ فالكثرة الموجودة في ذات الصادر الاول اما صادرة عن علة أو متحققة عن غير علة؛ فاذا كانت صادرة عن علّة، فهناك وجهان قابلان للتصور: الأول ان تكون وجوه الكثرة كافة قد صدرت عن المبدأ في عَرض واحد وزمان واحد. والثاني ان تكون هذه الوجوه قد صدرت عن المبدأ في طول واحد وعلى سبيل الترتب على بعضها[١].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦٧.

والوجه الاول يستلزم أن لا تكون كـثرة المـوجود في الصـادر الاول سـبباً لصدور الكثرة عن المـبدأ الأول. والوجه الثاني يستلزم ان لا يكـون ذلك الذي نعدّه المعلول الاول، معلولاً اولاً. وهناك افتراض آخر قابل للتصور ايضاً أشار اليه الطوسي وهو انّ ما يُسمى بالكثرة في ذات الصادر الأول، أمر وهمي وليست لديه حقيقة نفس أمرية. والاشكال الذي يؤخذ على هذا الافتراض لا يخفى على أحد، لأنّ الكثرة اذا كانت وهمية في الصادر الاول، فكيف يمكن أن يُعدّ الأمـر الوهمي مصدراً لصدور الاشياء الكثيرة؟ ومن هنا ندرك ان كافة هـذه الوجـوه والافتراضات تواجه نوعاً من الإشكال والمؤاخذة.

نصير الدين الطوسي اشار في مقدمة الرسالة التي طرح فـيها هـذه الاسـئلة الثلاثة باحترام بالغ الى شمس الدين خسروشاهي، وامتدحه بمـا يـتناسب مـع الحكيم الكبير وأضفى عليه الألقـاب الفـضفاضة مـثل «شمس المـلة والديـن»، و«برهان الاسلام والمسلمين»، و«سيد الملوك والسلاطين» و«سـلطان الحـكماء المحققين»[1]. كما وختم رسالته بلغة الاعتذار وطلب العفو عن جسارة السـؤال. ويمكن ان نستشف من اسلوب تعبيره في مطلع وخاتمة هذا الكتاب التاريخي انّ شمس الدين خسرو شاهي كان وحيد عصره وفريد دهـره مـن حـيث العـلم والحكمة فضلاً عن مقامه الديني الرفيع.

كما يمكن أن نستشف ايضاً مدى الاحترام الذي كان يكنه نصير الدين للحكمة والحكماء وبشكل عام للعلم والعلماء. والمطلعون على الثقافة الاسلامية وسـيرة السلف الصالح يعلمون جيداً مدى المكانة التي يحتلها العلم والحكمة في الاسلام. واذا كان الطوسي قد أثنى في هذه الرسالة على الحكيم خسرو شاهي، فطالما اثنى خسرو شاهي نفسه على رجال الحكمة في مختلف المناسبات. فقد قـيل ـ عـلى سبيل المثال ـ انّ رجلاً فارسياً دخل عليه في دمشق ومعه كتاب بخط الامام الفخر الرازي. فتناول خسروشاهي الكتاب وقبّل خط الامـام الرازي ووضـعه عـلى

(١) المصدر السابق، ص ١٦٥.

رأسه وهو يقول: هذا خط الامام المبارك.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح انّ هدف الطوسي من طرح الاسئلة المذكورة، لم يكن اظهاراً للفضل أو نوعاً من المناظرة مع الحكيم المعاصر له، وانما كان الاستفهام ودرء الغموض عن بعض المعضلات الفلسفية. وتكشف دراسة آثار الطوسي الكلامية عن انه قد بذل الجهود الحثيثة والكثيرة في التغلب على هذه المعضلات وتوصل الى العديد من الحلول الجديدة. ففي القاعدة التي تنص: «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» وتعليل صدور الكثير عن غير الكثير، أبدى وجهة نظر جديدة لم تلاحظ في آثار الحكماء الذين سبقوه. ولا شك في انّ ما ذهب اليه بهذا الشأن لا يخرج عن اطار ما أبداه السهروردي. ولا بد من التوقف كثيراً عند السؤال التالي: الى أي مدى أفلح الطوسي والحكماء المعاصرون له في حل بعض تلك المعضلات؟

أشرنا من قبل الى انّ الاسئلة الفلسفية التي طرحها نصير الدين الطوسي، قد أجاب عليها صدر المتألهين الشيرازي بعد حوالي أربعة قرون، إلا انّ السؤال الذي لا بد من اثارته هو لماذا لم يلجأ الحكماء المسلمون الى الاجابة عليها خلال هذه الفترة ولماذا أبدوا ازاءها كل هذه اللامبالاة؟ والاجابة السهلة على هذا السؤال هي انّ الحكماء الذين سبقوا صدر المتألهين لم يطلعوا على هذه الاسئلة. والاجابة الأسهل هي انهم قد أجابوا عليها طوال هذه الفترة الطويلة اجابة ناجعة الا انها لم تصل الينا بفعل حوادث الدهر. ولا يخفى على أحد انّ هذا النوع من التعامل مع القضايا الفلسفية والتاريخية، لا يمكن حمله إلا على السذاجة.

ومما لا شك فيه انّ نوعاً من الفتور والضعف قد طرأ على الحركة العلمية والفلسفية في العالم الاسلامي بعد الغزو المغولي الرهيب ومقتل الكثير من الحكماء والعلماء. غير انّ سلسلة هذه الحركة لم تُقطع تماماً، وظلت قافلة العلم والثقافة تتحرك بشكل بطيء ومتواصل، يشهد على ذلك ظهور بعض الحكماء والمتكلمين الذين تميزوا بالنشاط البارز خلال هذه الفترة. وظهرت الى الوجود في هذه

المرحلة الزمنية بالذات المدرسة الكلامية والفلسفية الشيرازية على يد بعض المفكرين مثل جلال الدين الدواني، وصدر الدين الدشتكي، وغياث الدين الدشتكي. وأسفر استمرار هذه المدرسة عن ظهور مدرسة اخرى كانت هي الاخرى مثمرة وفاعلة، وهي مدرسة اصفهان الفلسفية، والتي تبلورت على يد شخصيات فلسفية كبرى كالداماد (ميرداماد) وصدر المتألهين (ملا صدرا) الشيرازي. ومن هنا يتضح لنا استمرار الحركة الفكرية والفلسفية خلال الفترة بين نصير الدين الطوسي وصدر المتألهين الشيرازي رغم انها كانت حركة بطيئة.

وعلى هذا الأساس يجب البحث عن عدم الاجابة على الاسئلة التي طرحها نصير الدين الطوسي، في موضع آخر. والحقيقة هي ان الإشكال الذي أثاره لا سيا على صعيد الحركة والزمان، أو الارتباط بين النفس والبدن، لا يمكن حلّه بالاعتاد على اصول الفلسفة المشائية. ولا نعتقد بجهل الحكماء والمتكلمين المسلمين منذ عصر خسرو شاهي وحتى ايام صدر المتألهين بأسئلة الطوسي، الا انهم أحجموا عن مجابهتها لانّ أغلبهم كان يفكر في اطار مبادئ حكمة المشاء.

وقد فتح صدر المتألهين طريقاً جديداً وقدّم فكرة حديثة من خلال الاعتاد على مبادئ وآثار الماضين واستيعابه للتيارات الفكرية الاسلامية. ولم يقيّد هذا الفيلسوف البارع في الحكمة المشائية غاية البراعة، نفسه باصولها وقواعدها، كما لم يحبس نفسه في اطار مبادئ حكمة الاشراق ايضاً.

وأطلق صدر المتألهين على مبادئ فلسفته اسم «الحكمة المتعالية»، فانبرى من خلالها الى حل الكثير من المشاكل والاشكالات التي عجز الماضون عن حلها. وكان اثبات الحركة الجوهرية ـ التي تُعدّ من مبادئ الحكمة ـ مفتاحاً فتح أقفال العديد من المسائل المهمة، ومنها الحركة، والزمان، والارتباط بين النفس والجسم. وهكذا أُجيب بعد قرون على ما كان عويصاً عند نصير الدين الطوسي.

والطريف في الأمر هو انّ صدر المتألهين وقبل أن يجيب على أسئلة نصير الدين بالاعتاد على الحكمة المتعالية القائمة على مبادئ فلسفته، انبرى للاجابة عليها عن

طريق فلسفة المشاء وبالاعتماد على مبادئ قدماء الفلاسفة؛ الا انه ما أن شرع بالاجابة على سؤال الطوسي حول النفس وارتباطها بالبدن حتى ندم على اجابته وأنهى كلامه بكلمات الاعتذار.

وقد طُبعت اجابات صدر المتألهين على اسئلة الطوسي في هامش كتاب «المبدأ والمعاد» تحت عنوان «رسالة في الجواب عن الأسئلة النصيرية»[١]. ونقدم فيما يلي ملخصاً لتلك الاجابات على التوالي.

جواب السؤال الأول: قبل تناول صلب الموضوع لا بد لنا ان نقول بأنّ العارض نوعان: عارض الوجود، وعارض الماهية. فالسواد، والحركة، وسائر عوارض الجسم، تُعدّ عوارض وجود. وعارض الوجود قد يكون عرضاً لازماً وقد يكون عرضاً مفارقاً في بعض الأحيان. وتعد طبيعة الفصل نسبةً الى طبيعة الجنس، جزءاً من عوارض الماهية، لأنّ ماهية الجنس ـ بحسب المعنى والمفهوم ـ ليست بحاجة الى الفصل. والجنس متقوّم في وجوده بالفصل، ولا يوجد بدون الفصل، الا انّ التقوم في الوجود لا يعني التقوم في الماهية. ومن هنا تُعدّ طبيعة الفصل قياساً الى طبيعة الجنس بمثابة عرض يلحق الشيء. والمشخصات الفردية للشيء قياساً الى طبيعته وماهيته النوعية، كطبيعة الفصل قياساً الى طبيعة الجنس؛ لأنّ مشخصات كل شيء ورغم اتحادها بطبيعته وماهيته النوعية في الوجود، الا انها تُعدّ عند التحليل، من عوارض ماهيته. ويصدق هذا الكلام على وجود الممكن وماهيته ايضاً؛ لأنّ وجود كل موجود ممكن الوجود، يُعدّ من عوارض ماهيته الكلية. ومن هنا لا يُعدّ وجود الممكن، من العوارض الشخصية لذلك الشيء وانما من عوارض ماهيته الكلية. تجدر الاشارة الى انّ عارض الماهية كعارض الوجود قد يكون لازماً مثل لوازم الماهيات، وقد يكون مفارقاً

---

(١) صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تحقيق اسد الله اليزدي، مكتبة مصطفوي، قم، ١٣١٤ هـ، ص ٣٧٢ فما بعد، الهوامش؛ وهي نفس رسالة «أجوبة المسائل النصيرية» التي وردت ضمن «مجموعة رسائل صدر المتألهين الفلسفية»، تحقيق حامد ناجي الاصفهاني، والتي استندنا اليها.

مثل عروض الفصل للجنس. والآن وعلى ضوء هذه المقدمة نعود الى صلب الموضوع ونقول: عروض الزمان المعين على الحركة المعينة ـ والذي يُعدّ مقدار الحركة ايضاً ـ ليس من قبيل عروض عارض الوجود على معروضه، وانما من قبيل عارض الماهية على تلك الماهية(١).

ومن هنا تتقوم الحركة الخاصة في الوجود، بالزمان المعين، الا انّ هذا الزمان يعرض على ماهية الحركة من حيث هي حركة. وبالنتيجة يمكن القول بأنّ الزمان كالعلة التي تفيد الحركة بحسب الوجود، والحركة كالعلة التي تقبل الزمان بحسب الماهية. ويصدق كل ما ذُكر هنا على صعيد التحليل العقلي؛ في حين نجد الحركة والزمان شيئاً واحداً في الخارج ومقام العينية، وتصدق عليهما العلية والمعلولية لا العارضية والمعروضية.

كان هذا خلاصة لاجابة صدر المتألهين على السؤال الاول الذي طرحه نصير الدين الطوسي. ولا بد من التأمل في مدى اقناع هذه الاجابة ومدى حلها لمشكلة الارتباط بين الحركة والزمان. ويزداد هذا التأمل حينما نعلم بأنه قد عرّف الحركة في بعض آثاره بأنها نمط الوجود؛ ولا ماهية للشيء اذا كان نمطاً أو طريقة للوجود.

جواب السؤال الثاني: وقد أجاب ملا صدرا على السؤال الثاني اجابتين، تقوم الاولى على مبادئ حكمة المشاء وسنة السلف والتي يرى انها تتصل بالمرحلة الاولى من حياته وفكره، والاخرى على مبادئ الحكمة المتعالية، وهي تمثل اجابته النهائية. وتتلخص الاجابة الاولى في انّ البدن وانطلاقاً من الاستعداد الخاص الذي لديه يقتضي صورةً تأخذ على عاتقها تدبيره وتتصرف فيه بالنحو الذي يحفظ شخصيته ونوعيته. ويحصل هذا البدن بعد حصول الاستعداد على مثل هذه الصورة من المبدأ الفياض للوجوب والضرورة. على صعيد آخر من المحال وجود صورة تكون مصدراً للتدابير والأفعال البشرية وتحفظ نوعيتها، الا

(١) مجموعة رسائل صدر المتألهين الفلسفية، «رسالة اجوبة المسائل النصيرية»، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

من خلال قوة روحانية ذات عقل وادراك وتمييز.

وعلى هذا الاساس ونظراً لعدم وجود أي بخل وامساك وتغير في المبدأ الفياض، يفيض جوهر النفس الناطقة بلا تأخر عن المبدأ الفياض على البدن. ومن هنا لا يقتضي البدن ـ وبحسب امكانه الاستعدادي ـ سوى صورته المقارنة من حيث هي صورة ومتصرفة؛ الا انّ وجود المبدأ الفياض يقتضي افاضة صورة مجردة في الذات ومتصرفة في البدن. وتُثار هنا شبهة لم يغفل عنها صدر المتألهين وأجاب عليها وهي: كيف يمكن لموجود أن يكون مجرداً في ذاته ومادياً في عمله، في حين هناك تباين بين المجرد والمادي؟ وقد أجاب بأنّ الشيء لما كان بامكانه ان يكون جوهراً من جهة وعرضاً من جهة اخرى، أو مجعولاً من جهة وغير مجعول من جهة اخرى؛ بامكان الموجود ايضاً ان يكون مجرداً من جهة ومادياً من جهة اخرى. وأشار الى مسألتين لاثبات فكرته هذه:

الاولى، قال الحكماء على صعيد الوجود الذهني: حينما تُدرَك ماهية الجوهر وتوجد في الذهن، فانها جوهر بحسب الحمل الاول؛ الا انّ هذه الماهية نفسها تُعدّ كيفاً نفسياً وعرضاً بحسب الحمل الشائع الصناعي.

الثانية، قال الحكماء على صعيد الجعل: الموجود الماهوي هو شيء واحد في الخارج، الا انه مجعول من جهة الوجود، وغير مجعول من جهة الماهية. واذا كان بامكان الشيء الواحد ان يكون جوهراً من جهة وعرضاً من جهة اخرى، واذا كان بامكان الشيء الواحد ايضاً ان يكون مجعولاً من جهة وغير مجعول من جهة اخرى، فبامكان النفس الناطقة ان تكون مجردة من حيث هي ذات عقلية، ومادية من حيث انها تتصرف في البدن. وهنا يمكن القول انّ النفس الناطقة اذا كانت مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل، فلا بد ان تكون مسبقة باستعداد البدن من حيث الفعل، وغير مرتبطة في حدوثها وزوالها بحدوث وزوال البدن، حتى وإن كانت من حيث ذاتها وحقيقتها غير مسبقة باستعداد البدن إلا بالعرض، ولا يعتمد زوالها على زواله. ويمكن القول بشكل عام انّ غبار النقص

وفساد المادة لا يعتري النفس الا بالعرض.

ويوصي صدر المتألهين بالتأمل والتدبر، ويكشف النقاب عن انّ ما ذكره كان قد خطر بباله من قبل وقد أصبح يرى انّ النفس الانسانية ذات مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الأمر والتدبير وبعضها من عالم الخلق والتصوير؛ ولا يتصل الحدوث والتجدد الا في بعض هذه النشآت والمقامات[١]. ومن هنا يمكن القول انّ النفس لما كانت بمقتضى الحركة الجوهرية في حالة تكامل مستمر، وتتحول دائماً من نشأة الى نشأة اخرى، فسيكون وجودها وجوداً عقلياً حينما تتحول من عالم الخلق الى عالم الأمر، ولا تحتاج الى البدن وأحواله. ومن هـنا لا يـلحق زوال استعداد البدن الضرر ببقاء النفس، لأنّ حال النفس عند الاستكمال والتوجه الى العقل الفعال، ليس كحالها في بداية الحدوث. ومن هنا يمكن ان نقول انها جسمانية من حيث الحدوث، وروحانية من حيث البقاء. فالنفس على هذا الصعيد كالطفل الذي بحاجة ماسة الى رحم الام وهو جنين ثم يستغني عنه بعد هذه المرحلة. كما يمكن تشبيهها بالصيد والشبكة؛ حيث لا بد من الشبكة لاصطياد الصيد في بداية الامر، الا انّ الحاجة اليها تنتفي بعد الامساك بالصيد. ويمكن القول بشكل عام انّ الشيء اذا احتاج الى أمر من الامور، فهذا لا يعني حاجة لوازمه الذاتية الى ذلك الأمر ايضاً.

ويمكن القول ان وجود المعلول بحاجة الى جاعله، في حين انّ ماهيته ليست بحاجة الى الجاعل رغم انها من لوازم وجود المعلول؛ لأن الماهية ليست مجعولة كما اشرنا الى ذلك. ويمكن ان يدعم هذه الفكرة وجود المثلث وتألفه من ثلاث زوايا. فما لا ريب فيه انّ وجود المثلث، معلول، في حين انّ تألفه من ثلاث زوايا ـ والذي يعد من لوازمه الذاتية ـ ليس معلولاً[٢]. ولا بد من معرفة هذه الحقيقة

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢) المقصود ان النفس الناطقة اذا كانت بحاجة الى الجسم في مقام الفعل، فلا يلزم ان تحتاج اليه في مقام الذات ايضاً. وفكرة صدر المتألهين هذه أكثر انسجاماً مع ما ذكره وفق المشرب السابق.

وهي ان العلة الاعدادية لا يمكن تسميتها علة الا بالعرض، ومن هنا تعد علّتها للاشياء ليست مثل العلة الحقيقية كي تؤدي الى زوال المعلول بـزوالهـا. وأولى صدر المتألهين الاهتمام نحو كلام نصير الدين الطوسي على صعيد القاعدة المعروفة وانبرى لايجاد الحل.

وسبق ان اشرنا الى اخذ الحكماء بمضمون هذه القاعدة القائل انّ الشيء اذا لم يكن لديه حامل امكان الوجود أو العدم ـ قبل الوجود أو العدم ـ فانه لا يوجد بعد العدم ولا يُعدم بعد الوجود. ورغم قبول صدر المتألهين لمفاد هذه القاعدة الا انه يعتقد انها لا تستلزم ان لا يوجد بعد الوجود من ليس لديه حـامل امكـان الوجود والعدم، حيث ما أكثر ما يلحق مرجح الوجود بالوجود السابق للشيء دون ان يكون لديه حامل الامكان.

بتعبير آخر: لا يُنكر وجود الملازمة بين هذه القاعدة وعكس نقيضها، في حين تنكر الملازمة بين هذه القاعدة وبين القول بعدم وجود مـن ليس لديـه حـامل الامكان بعد الوجود ايضاً. ولا شك في انّ اولئك الذيـن يأخـذون بمـفاد هـذه القاعدة، لا بد وأن يأخذوا بعكس نقيضها ايضاً الذي هو بالشكل التالي: انّ ما يوجد بعد العدم أو يُعدم بعد الوجود، ليس لديه حامل الامكـان. واذا كـانت النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، فهذا يعني ان ليس لديها حامل امكان في بقائها. كما ان مرجح الوجود بعد وجودها، والذي يؤلف بقاءها، يعد نـفس وجودها السابق ايضاً. ويمكن ان يكون هذا الكلام صحيحاً اذا كـان الوجـود اللاحق يؤلف تمام الوجود السابق. ومن يدرس مراتب الأكوان الاشتدادية على صعيد موجودات هذا العالم ـ كاشتداد اللون في السواد واشتداد الحرارة في الجمر ـ يدرك بسهولة فقدان حامل امكان صورة كل مرتبة مـن المـراتب الاشـتداديـة لإمكانه، بعد تصوره بتلك الصورة واستكماله بتلك الطريقة؛ الا انّ الصورة نفسها ليست لا تزول فحسب، وانما تتقوى وتتكامل ايضاً[١].

---

(١) لا بد من التمييز بين القوة والاستعداد بالمفهوم الجوهري المستخدم في تعريف الهيولى، وبين القـوة

وعلى هذا الأساس لا يزول في الحركة والتحول سوى نقص الشيء وضعفه لا غير. ومن هنا لا بد من القول: لا يُعدّ زوال استعداد الشيء في الحركات الاستكمالية مصدراً لزوال وجوده أبداً؛ حيث ما يحصل خلال هذه الحركة ليس سوى تبدل وجود الشيء والذي يجري عن طريق التحول الى العدم احياناً، والى وجود اكمل في احيان اخرى. ومن هنا لا يؤدي بطلان استعداد البدن للنفس سوى الى زوال وجودها الجسماني. ومن البديهي أن لا يقتصر زوال الوجود الابتدائي للشيء وتبدله على طروء العدم عليه، بل قد يتحول الى موجود أكمل احياناً. وقد يسأل أحد ما عن كيفية حصول التجرد للنفس في حين انّ الامر الحادث بحاجة الى المادة بينما يتنزه الامر المجرد عنها دائماً.

ولا بد من القول في الاجابة بأنّ ما يحدث هنا ليس سوى تحول النفس واتصالها بالأمر المجرد[1]. ومن هنا يكون ترتيب حدوث هذا الاتصال أو الوجود الرابط أو أي اسم آخر نطلق عليه، مسبوقاً بالاستعداد الذي تحمله النفس المتعلقة بالجسم؛ في حين يجب ان تكون النفس المتحدة بالعقل الفعال هي الحامل لفعلية هذا الاتصال. ومن الطبيعي ان يكون حامل قوة الشيء غير حامل وجوده، رغم ان هاتين المرحلتين غير متباينتين.

ولا بد من الانتباه الى انّ الحكماء الالهيين قد اكتشفوا نوعاً من الحركة الجبلية في الطبائع متجهة نحو الغايات الذاتية، وأثبتوا انّ كل موجود ناقص لديه ميل غريزي نحو الكمال. كما برهنوا على ان كل موجود ناقص حينما يبلغ كماله ويجد وجوده، لا بد له من الاتحاد به، فيصبح وجوده وجوداً آخر. ولا تخفى على أصحاب البصيرة هذه الحركة الجبلية في طبيعة الانسان والتي تتجه نحو عالم

← والاستعداد بالمفهوم المستخدم في مقابل الفعلية. والهيولى حاملة للاستعداد ايضاً وان كانت محض القوة.

(١) فالادراك العقلي والخيالي ـ مثلاً ـ ورغم انه يحدث للانسان في الزمان، الا ان مقارنته للزمان تعد عرضية وتتحقق بواسطة اعضاء الجسم.

القدس والمعنوية. لهذا حينما تصل النفس الى مقام العقل خلال مراحل استكمالها، لا بد لها من الاتحاد مع العقل والتحول الى العقل الفعال.

ويعتقد صدر المتألهين أنّ اثبات هذا الموضوع لا يتيسر الا لمن يدرك اتحاد النفس بالعقل الفعال. ويذهب هذا الفيلسوف الكبير في كتاب الأسفار وخلال فصل يحمل عنوان «في بيان انّ التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول» الى ان قضية تبديل العقل بالقوة الى العقل بالفعل لا تُعلل الا باتحاد العاقل والمعقول. ويرى اننا لو افترضنا العاقل شيئاً والمعقول شيئاً آخر، فلا معنى حينئذ للتعقل.

وصفوة كلام صدر المتألهين هي انّ كل معقول، عاقل في مرتبة ذاته؛ والعاقل، في مرتبة كل معقول، عين ذلك المعقول. وعلى صعيد آخر تعد كافة قوى النفس الناطقة مراتب للنفس، ولهذا تُعدّ النفس في وحدتها، عين كثرة القوى والصور الادراكية وسائر القوى النفسية، وهذا ما تعبِّر عنه العبارة الشهيرة «النفس في وحدتها كل القوى». ولا شك في ابتناء رأي صدر المتألهين على أساس مبدأ الحركة الجوهرية، ولهذا يعجز عن فهمه وقبوله اولئك الذين لا يأخذون بهذا المبدأ. وما أعرب عنه صدر المتألهين خلال الاجابة على سؤال الطوسي، قد ورد في العديد من آثاره ايضاً. وفضلاً عن طبع هذا السؤال والجواب بشكل مستقل في حاشية كتاب المبدأ والمعاد، وشرح الهداية الأثيرية، فقد ورد ايضاً في الجزء الثامن من كتاب «الأسفار» (ص ٣٩٠ ـ ٣٩٦). وقد انبرى هادي السبزواري في تعليقته على هذا الكتاب الى توضيح وتفسير بعض عباراته ووصف الاجابة السابقة واللاحقة بأنها ظاهر وباطن وقال بأنّ الثانية تأويل وباطن للاولى، والاولى قشر الثانية وظاهرها[1]. غير ان الحقيقة ليست بهذا الشكل؛ فاذا لم نقل بأنّ توضيح السبزواري لبعض عبارات صدر المتألهين توضيح لا يرضي صاحبها، الا اننا لن نقبل بارجاع الاجابة الثانية الى الاجابة الاولى واعتبارهما ظاهراً وباطناً لاجابة واحدة. وقد انبرى الاستاذ العلامة الطباطبائي هو الآخر

---

(١) صدر الدين الشيرازي، الاسفار، ج ٨، ص ٣٩٤، الهامش.

لتفسير بعض عبارات صدر المتألهين الا انه لم يضف اليها شيئاً.

جواب السؤال الثالث: لا بد من ذكر مقدمتين قبل الدخول الى صلب الموضوع: الاولى، كل ممكن الوجود في الخارج، انما هو زوج مؤلف من ماهية ووجود؛ اي انّ الذي يأخذ عن غير الوجوب دائماً، فانه غير بسيط دائماً، لأنّ ما هو متصوَّر للشيء من ذاته، غير الذي حصل له من ناحية الغير. ومن هنا يمكن القول بأنّ هوية مثل هذا الشيء تتألف من شيئين؛ ولهذا السبب لا يخلو غير واجب الوجود بالذات ـ وحسب ماهيته الكلية ـ من امتزاج نوع من القوة والامكان، ويستمد وجوده وتحصله من الغير. وانتظام هوية موجود كهذا من حيث الماهية والوجود شبيهة بانتظام هوية الجسم من حيث المادة والصورة. ومن هنا يُعدّ اسناد القوة والامكان الى الماهية كاسنادهما الى المادة؛ واسناد الفعلية والوجوب الى الوجود كاسنادهما الى الصورة. وهناك اختلافات ولا شك بين تركيب الشيء من الماهية والوجود وتركيب الجسم من المادة والصورة.

والمقدمة الثانية، من بين الماهية والوجود اللذين يؤلفان الموجود الامكاني، الوجود هو الوحيد الذي يصدر عن الجاعل، لأنه يأخذ ماهيته من نفسه ووجوده من غيره.

وقد ثبت هذا الرأي بالبراهين العديدة، ولأحد العرفاء الأفاضل كلام رائع على هذا الصعيد. فيرى انّ كل موجود معلول، مركب بطبيعته من جهتين: شبيه بالفاعل من جهة، ومتباين معه من جهة اخرى. فلو كان الموجود، من سنخ الفاعل في كافة شؤونه، لعُدّ نفس الفاعل وليس أمراً صادراً عنه؛ واذا تباين مع الفاعل في كافة شؤونه، لامتنع صدوره عنه. ولهذا تعدّ نسبة المعلول الى العلة كنسبة الظل الى الضوء. فالظل يشبه الضوء من حيث الجلاء، الا انه يباينه لاختلاطه بالظلام. ومن هنا فكما انّ ظلام الظل لا يصدر عن الضوء، كذلك ماهية الموجود لا تصدر عن الفاعل.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: طبقاً للمقدمة الاولى تعد الماهية امراً متحصلاً

في الخارج؛ لانها تؤلف جزءاً من الموجود، وما كان جزءاً من الموجود، فهو موجود. وطبقاً للمقدمة الثانية تُعدّ الماهية غير مجعولة وغير صادرة عن الفاعل. وهذا يعني انّ الصادر الاول بمثابة موجود امكاني يتألف من «الوجود» و«الماهية». وقد عبّر بعض الحكماء ومن بينهم الحكيم السبزواري في كتاب «أسرار الحكم» عن هذين الاصطلاحين باصطلاحين فارسيين هما «بود» و«نمود»[١]. ولو تصورنا وجهين ظاهرياً وباطنياً لموجود ما، كان «الوجود» وجهه الباطني و«الماهية» وجهه الظاهري. وحينما ينتهي الوجه الباطني او «الوجود» يتجلى الوجه الظاهري او «الماهية». كمثال: السطح يؤلف نهاية الجسم، والخط نهاية السطح، والنقطة نهاية الخط.

ومن هنا تتحقق الماهية متى ما يجد الشيء طرفاً ينتهي عنده. ولا شك في انّ حدود الشيء جزء من الامور الحقيقية ولا يمكن ان تُعدّ امراً وهمياً؛ لأن من المحال معرفة الشيء بدون ان تكون لديه حدود حقيقية، كما انّ رفع الحدود عن الشيء بمثابة رفع حقيقته. وكما انّ الجسم لا يتحقق بدون سطح، والسطح بدون خط، كذلك لا يتحقق الموجود الامكاني بدون ماهية.

وللحكيم الاشراقي الكبير الشيخ شهاب الدين السهروردي رأي حول الكثرة الموجودة في الصادر الاول يختلف فيه عن سائر الحكماء[٢]. وتعرض هذا الرأي لانتقاد الكثير من الحكماء. فلم يستحسنه نصير الدين الطوسي الذي كان على معرفة كاملة به، ولهذا كان وجود الكثرة في الصادر الاول قضية قد شغلت باله، وسعى للتشاور مع الآخرين لايجاد حل صحيح لها.

ولا بد من أن نشير في خاتمة هذا البحث الى انّ تركيب الصادر الاول من حيثيتي الوجود والماهية، ليس تركيباً انضمامياً ويختلف عن سائر الامور المركبة.

---

(١) اسرار الحكم، تحقيق ح.م. فرزاد، اصدارات مولى، طهران، ١٩٨٢، ص ٣٧.

(٢) شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، تحقيق ومقدمة هنري كوربن، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، طهران، ١٩٩٣.

فهذا التركيب ورغم ان الحكماء يطلقون عليه اصطلاح «شر التراكيب»، الا انه تركيب اتحادي مؤلَّف من امرين: متحصل وغير متحصل. ومعنى هذا انّ الوجود والماهية متحدان في الخارج ومنفصلان في الذهن. والجدير بالذكر انّ هذا الانفصال يجري مع نوع من النشاط الفكري وفي مرحلة من التعقل الذهني. ويمكن القول ايضاً بعدم تحقق الماهية حتى في الذهن بدون الوجود، في حين يتصف العقل بقابلية تعقلها بدون اعتبار الوجود. ويجب ان لا يغيب عن بالنا انّ عدم اعتبار الوجود شيء واعتبار عدمه شيء آخر.

١٩٨٦م

شبهة الآكل والمأكول

الآكل والمأكول، شبهة قديمة معروفة على صعيد المعاد الجسماني، تحدث العديد من المتكلمين حولها. فالمعاد والحياة بعد الموت من الاصول العقائدية للمسلمين لا يقل بحثها عن الحديث حول التوحيد. ففضلاً عن رفض منكري المبدأ للمعاد، أبدى بعض المؤمنين بالمبدأ شكوكهم في يوم القيامة ولا سيما المعاد الجسماني، وانبروا لالقاء الشبهات على هذا الصعيد. واذا كان التعقيد يقف خلف اثارة الشبهات حول قضية المعاد، فهناك عوامل اخرى ايضاً يجب عدم تجاهلها. وقد أشار القرآن الكريم الى أحد هذه العوامل ويمكن عرضه بالشكل التالي: الايمان باليوم الآخر والعقاب والثواب، عامل يدفع بالمرء نحو الالتزام وقبول المسؤولية ويصونه من الفساد والتحلل الخلقي. ولهذا يرى أصحاب الشهوات والملذات، في انكار المعاد عاملاً أساسياً لتبرير فسادهم واتباعهم لأهوائهم ونزواتهم. ويمكن استشفاف هذا المعنى من الآيات التالية: ﴿أيحسب الانسان ألّن نجمع عظامه. بلى قادرين على أن نُسَوّي بنانه. بل يريد الانسان ليفجر أمامه﴾[1]. وعلى هذا الاساس يمكن القول انّ الشبهة العلمية ليست هي السبب الوحيد وراء انكار البعض لأصل المعاد، وانما يُعدّ الهروب من المسؤولية والانقياد خلف الاهواء

---

(١) القيامة، ٣ـ ٥.

النفسية عاملاً مهماً وكبيراً ايضاً على هذا الصعيد.

وتُعدّ شبهة «الآكل والمأكول» من أشهر الشبه المثارة في مضمار المعاد. ولا يُعرف التاريخ الدقيق لظهور هذه الشبهة والعناصر التي تقف خلف اثارتها، الا انها من الشبه القديمة في هذا المجال. وكانت تُطرح بين المفكرين المسلمين منذ ظهور البحوث الكلامية والفلسفية في أوساط المجتمع الاسلامي. وقد شوهدت للمرة الاولى بشكل مجمل في آثار ابي اسحاق ابراهيم بن اسحاق بن أبي سهل النوبختي (القرن ٤ هـ)، وابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، ثم اتسع استعراضها وطبيعته وطرق الرد عليها في كتب بعض المفكرين كمحمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، ومحمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، وفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ)، والحسن بن يوسف الحلي (ت ٧٢٦ هـ)، والقاضي عضد الدين الأيجي (ت ٧٥٦ هـ)، وسعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٨ هـ). ثم بُحثت بشكل موسع ومسهب في آثار بعض المتأخرين كالمقداد بن عبد الله الحلي (ت ٨٢٦ هـ)، وصدر الدين الشيرازي (١٠٥٠ هـ)، واسماعيل الطبري النوري وغيرهم.

وخلاصة الشبهة كما يلي: لو أصبح انسان ما طعاماً لانسان آخر، فأجزاء المأكول إما تعود في يوم القيامة الى جسم الآكل او الى جسم المأكول. ومهما كان الافتراض، فان جسم أحدهما لن يُحشر بشكل كامل في يوم الجزاء. ولو فرضنا انّ الآكل كافر والمأكول مؤمن، فستكون الشبهة أقوى والاشكال المثار أشد، لأنّ الفرض يستلزم إما تعذيب المؤمن المطيع او تنعّم الكافر العاصي.

وعدّ هادي السبزواري هذه الشبهة شبهة عويصة حين تحدثه عن المعاد الجسماني، ويرى انّ الانسان اذا تحول الى طعام لانسان آخر، فأجزاء المأكول اما تعود في جسم الآكل او في جسم المأكول. وهذا يعني ان احدهما لا يعود بتمامه. ولو اكل كافر مؤمناً، لزم تعذيب المؤمن المطيع او تنعيم الكافر[1].

---

(١) حاج ملا هادي السبزواري، اسرار الحكم، ص ٣٣٢.

والشبهة بشكلها المفصل كالتالي: الايمان بالمعاد الجسمي يستلزم امراً محـالاً؛ وما استلزم المحال محال. فلو أصبحت اجزاء جسم الانسان كافة طعاماً لانسان آخر، فاننا نواجه في قضية المعاد أحد خمسة افتراضات: ١ ـ عودة اجزاء كل من الآكل والمأكول في يوم الحشر بشكل مستقل ومنفرد؛ ٢ ـ عودة أجزاء جسم الآكل فقط دون المأكول؛ ٣ ـ عودة أجزاء المأكول فقط دون الآكل؛ ٤ ـ حشر أجزاء الآكل والمأكول في جسم واحد؛ ٥ ـ عدم عودة وحشر لا أجزاء الآكل ولا أجزاء المأكول. وتستحيل الافتراضات الأربعة الاولى من النـاحية العـقلية، في حين يستلزم الافتراض الخامس نفي المعاد الجسمي. وهذا يعني استحالة او انتفاء المعاد الجسمي. فالافتراض الاول يستلزم ان يكون جزء محدد ومـعين، جـزءاً لشخصين مختلفين في وقت واحد، وهذا باطل ولا شك. وفي الافتراضين الثـاني والثالث تتعرض عقيدة عودة كافة الناس في يوم البعث الى البطلان، فضلاً عن مواجهة محذور الترجيح بلا مرجح. ويستلزم الافتراض الرابع اجتماع روحين في جسم واحد، وهو افتراض باطل بالضرورة. في حين ينفي الافتراض الخـامس المعاد، وهو افتراض يجد فيه منكرو المعاد بغيتهم. ولو افترضنا انّ الشخص الآكل كافر والشخص المأكول مؤمن لأُضيف الى إشكالات الافتراض الرابع اشكـال آخر وهو أن يتعذب الجسم ويتنعم في آن واحد.

والجدير بالذكر انّ هذه الشبهة لا تقتصر على أكل الانسان من قبل انسـان آخر بشكل مباشر فقط، وانما يمكن اثارتها بشكل أوسع من ذلك. فلا شك في تحول الانسان بعد الوفاة الى تراب وتحلله الى عناصر تمتصها النباتات، وتحوله الى ثمار ومحاصيل يتناولها الانسان وسائر الأحياء الاخرى. وتطرح تلك الشبهة نفسها حينما يتغذى الانسان على هذه المحاصيل النباتية او على الحـيوانـات التي تتغذى عليها، وتوزع أعضاء الموتى بتلك الطريقة بين أجسام الاحياء.

انبرى المتكلمون المسلمون للرد على هذه الشبهة بطرق مختلفة، أشهرها ردّ يقوم على مبدأ يقول انّ الانسان مؤلف من نوعين من الاجزاء: ١ ـ اجزاء أصلية؛

٢ ـ اجزاء فرعية وزائدة. والاجزاء الاصلية عبارة عن أشياء تتصل بها حقيقة الانسان، ولا يمكن أن تصبح جزءاً من بدن الآكل لو صارت في يوم ما طعاماً لانسان آخر، ولا جزءاً من أجزائه الأصلية. والأجزاء الزائدة او الفرعية هي تلك الاجزاء التي لا تتصل بها حقيقة الانسان ويطرأ عليها التغير والتحول باستمرار. ولو قُدّر لجسم انسان ما أن يكون طعاماً لانسان آخر، فالأجزاء الزائدة هي التي تصبح جزءاً من جسم الآكل بشكل تدريجي، لانّ الاجزاء الاصلية غير قابلة للتحول. وما يُحشر او يُعاد في يوم القيامة هو الانسان المؤلّف من الاجزاء الأصلية.

ورغم اخذ الكثير من المتكلمين بهذه الاجابة وورودها في آثارهم، لكنها لما كانت قائمة على أساس افتراضي، فانّ أدنى شك في هذا الأساس لا بد وأن يبعث على زعزعتها. وقد ردّ الشيخ أحمد الاحسائي على هذه الشبهة أيضاً اعتماداً على افتراض هذين النوعين من اجزاء الانسان. ويرى ان جسم الانسان الاصلي قد خُلق من عناصر عالم البرزخ، ثم هبط الى هذا العالم. وتعرض بعد هبوطه الى سلسلة من العوارض فأصبح ثقيلاً ومحجوباً. ولهذا حينما يأكل شخص شخصاً آخر، تُصبح العوارض اللاحقة جزءاً من بدن الآكل فقط والتي عرضت له في هذا العالم؛ في حين لا تقع أجزاء الجسد الأصلية القادمة من عالم البرزخ تحت تأثير معدة الآكل وجهازه الهضمي، ولا تصبح جزءاً من جسمه. فالجسم الاصلي هو بالشكل الذي لو أُلقي به ألف مرة في النار الحارقة لهذا العالم، لما احترقت ذرة واحدة من ذراته.

ونرى انّ اجابة الشيخ أحمد الاحسائي على شبهة الآكل والمأكول، غير منسجمة مع مبدأ المعاد الجسمي بالصورة التي وردت في القرآن الكريم والأحاديث المتواترة، لأنّ هذه الاجابة تتصل بنوع من الجسم يُدعى الجسم البرزخي، في حين انّ عنوان الجسم والجسمانية لا ينطبق الا على الجسم

العنصري[١].

وقد ردّ مؤسس الحكمة المتعالية صدر المتألهين الشيرازي على هذه الشبهة انطلاقاً من متبنياته الفكرية. ويرى ان الله تعالى ألهمه ادراك قضية المعاد، في حين لم يدركها أي من أتباع مدرسة المشائين ومتأخريها على ما يعلم. كما يرى عجز مشايخ الصوفية المعروفين بالكشف والشهود عن اثبات المعاد الجسماني بطريقة النظر والبرهان. ويعتقد بأنّ ما يُحشر من الانسان في يوم الحشر ليس جسماً مثالياً ولا جسماً عنصرياً آخر غير الجسم العيني في هذا العالم. بل انّ ما يُحشر هو نفس الانسان وجسمه بعينه بحيث يُعرَف من قبل الآخرين في العالم الآخر، ويقول من يراه انه نفس ذلك الشخص الذي كنت اعرفه في الدنيا. ودليله في ذلك ان نفس الانسان الناطقة هي التي تحدد حقيقته وتشخصه؛ والجسم ـ من حيث هو جسم ـ لا يتشخص الا بواسطة النفس. اي انّ الجسم ـ وبصرف النظر عن تعلق النفس به ـ ليست لديه ذات وحقيقة ولا تعين خاص. ولهذا حينما يؤكل وتصبح أجزاء بدنه جزءاً من أجزاء بدن وحش أو انسان آخر، فانه سيُحشر في يوم الحشر بجسم يتشخص ويتعين بنفسه الناطقة، وان تغيرت اجزاؤه وتحولت. واستعان صدر المتألهين بعدد من الاصول لاثبات ما ذهب اليه يتميز كل منها بأهمية كبيرة خاصة في فلسفته. ويصل عدد هذه المبادئ في بعض آثاره الى أحد عشر مبدأً أطلق عليها اسم مقدمات اثبات المعاد الجسماني، في حين قلّصها الى سبعة في «المبدأ والمعاد» الذي كتبه بعد «الأسفار»، فبحث شبهة الآكل والمأكول على أساسها[٢]. وخلاصة هذه المبادئ هي:

١ ـ تحصل كل ماهية نوعية يعتمد على فصلها الاخير. فالأجناس والفصول البعيدة بمثابة اسباب الوجود الخارجية ولا تتدخل الا في حد النوع من حيث هو

(١) اسماعيل بن أحمد الطبرسي، كفاية الموحدين، اصدارات علمية اسلامية، ج ٤، ص ١٧٠ فما بعد.

(٢) صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تحقيق جلال الدين الآشتياني، طهران، ١٩٧٥، ص ٣٨٢ فما بعد.

حد؛ لأنّ الحد هو مجموع سلسلة من المفاهيم العقلية التي تصدق على ذات الشيء، في حين يُعدّ المحدود طريقة وجود وحقيقة الشيء.فحد الشيء ـ في كثير من الأحوال ـ مشتمل على شيء لا يمكن أن يوجد في المحدود، كالقوس الذي يُعدّ جزءاً من الدائرة، الا انّ مفهوم الدائرة وإن ورد في تعريف القوس الا انه لا تدخل له في ذاته. وهذا هو ما عبّر عنه الحكماء بزيادة الحد على المحدود. وعلى ضوء ذلك يمكن القول: المركب الطبيعي ذو الصورة الطبيعية، يمتلك تحصله ووجوده بصورته النوعية، والحاجة الى المادة في هذه الحالة لا تبرز الا للقصور في الاستقلال الذي لا يتحقق في هذا العالم بدون عوارض لاحقة. ومن هنا اذا كانت هناك امكانية لتحقق صورة الشيء في هذا العالم في حالة تجرده عن المادة، فلن تتضرر هويته، لانّ المادة ـ من حيث هي مادة ـ تُستهلك في الصورة ونسبتها اليها كنسبة النقص الى الكمال والضعف الى القوة.

٢ ـ وحدة النفس الناطقة تُعدّ ملاك تشخص الانسان، حيث تبق دون تغيير رغم كافة التحولات والتغيرات التي تطرأ على أعضاء جسمه منذ الطفولة وحتى شيخوخته. ومادامت النفس الناطقة باقية فالانسان باق ايضاً، وان تغيرت جوارحه وتبدلت. ومن هنا يمكن القول انّ النفس الناطقة هي التي تشخّص الانسان، في حين انّ القوى النفسية السارية في أعضاء جسمه هي التي تشخص هذه الأعضاء. ومادامت أعضاء جسم الانسان وجوارحه متمتعة بهذه القوى النفسية، تُعدّ أعضاءه وجوارحه، مهما حصل في خصائصها وموادها من تغير. وهذا يعني عدم وجود اي تفاوت بين الأعضاء التي يستخدمها في حالة اليقظة وتلك التي يستخدمها في عالم النوم. كما لا يوجد أي اختلاف أيضاً بين الجسم والاعضاء التي للنفس في الدنيا، والجسم والأعضاء التي لها في الآخرة، من حيث انها متشخصة بوحدة النفس. وقد قيل في دعم هذا الكلام انّ الرسول الاكرم ﷺ ورغم انه شخص واحد ولا يوجد اي تعدد في شخصيته، الا انّ من رآه في المنام، فقد رآه حقاً؛ حيث تنص بعض الاحاديث على عدم تمثل

الشيطان في صورة الرسول الاكرم ﷺ أبداً. وما اكثر من يراه في المنام في ليلة واحدة وقد يبلغون الالوف من الرجال والنساء، في حين انّ الجسم العنصري للرسول ﷺ مدفون في المدينة المنورة ولم يتحرك من مكانه، وهذا يعني ان نفسه الشريفة المباركة هي التي تؤلف حقيقته المقدسة، ومن يشاهد نفسه الناطقة وبأية صورة تتمثل فيها، انما يكون قد شاهده في الحقيقة. وقد قال الله تعالى في الكافرين الذين يتعذبون في النار ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها﴾[1]. ومن هنا نفهم انّ الجسد للانسان بمنزلة آلة ومادة مطلقة؛ ووجود المادة الذي هو بذاته في غاية الغموض، لا يتعيّن الا في ظل «الصورة».

٣ ـ انّ تشخص كل شيء يحقق النمط الوجودي الخاص به، سواء كان مجرداً أو مادياً، ونرى هذه الفكرة في آثار الحكماء كالفارابي وسائر كبار الفلاسفة. فما هو مشهور بين الحكماء من انّ العوارض المادية في الشيء هي بمثابة مشخصات ذلك الشيء، له معنى آخر يختلف عما اخذ به كبار الفلاسفة هنا. فكلام الحكماء الشهير هو أنّ أياً من الموجودات المادية مادام في قيد المادة، فهو ملزوم بسلسلة من العوارض التي تؤلف نوعاً من الكم، والكيف، والوضع، والمكان، والزمان. وكل من هذه العوارض محدود في العرض العريض بحدين خاصين، بحيث لو تجاوز أيّ منها أحد هذين الحدين الخاصين، حلّ العدم بذلك الموجود المشخص، لانّ الموجود المشخص بحاجة في نمط وجوده المادي الى الاعراض المشخصة بالصورة المذكورة. ولذلك تعد العوارض المشخصة من لوازم وجود الشيء، ولا تؤلف سوى امارات التشخص وعلاماته. وليس بالامكان الادعاء بعدم امكانية تصور بقاء الشخص بدون هذه العوارض، لانّ بالامكان افتراض وجود موجود قوي من حيث الوجود وغير محتاج عن طريق علته الفياضة الى أي نوع من المقارنات الحسية والاعراض الجسمانية. ويصدق هذا المعنى على النفوس الانسانية حينما تبلغ مرحلة التجرد والاستقلال.

---

(١) النساء، ٥٦.

٤ ـ الوحدة الشخصية للأشياء لا تتحقق بشكل واحد وبدرجة واحدة. فحكم الوحدة الشخصية للجوهر المجرد ـ مثلاً ـ يختلف عن حكم الوحدة الشخصية للجوهر المادي، ففي الجسم ـ الذي هو جوهر مادي ـ يتعذر جمع الصفات المتضادة والأعراض المتقابلة كالسواد والبياض، والسعادة والشقاء، واللذة والألم، والطول والقصر، والدنيا والآخرة، بسبب الضيق الذاتي الذي يؤدي الى قصر رداء وجوده. في حين انّ الجانب النطقي للانسان ـ الذي هو جوهر مجرد ـ ورغم انه يعود لشخص واحد الا انه يحمل أمرين متقابلين كالتجرد والتجسم، والسعادة والشقاء، لأنه وفي ذات الوقت الذي يشغل مكاناً في أعلى عليين من خلال ادراك وتصور الأمر القدسي، يشغل مكاناً في أسفل السافلين ايضاً من خلال تصور الأمر الشهواني. ومن هنا يُعدّ الانسان ملاكاً لأحد الاعتبارات وشيطاناً لاعتبار آخر، لأنّ ادراك الشيء ـ وطبقاً لأصل اتحاد العاقل بالمعقول ـ ليس سوى نيل حقيقة المدرَك من حيث هو مدرك، وليس سوى الاتحاد به.

٥ ـ مثلما تنشأ الصور والمقادير والأشكال والهيئات من ناحية القابل وتُنسَب الى الجهات القابلية كالاستعداد والحركة والانفعال، كذلك تنشأ عن الجهات الفاعلية والحيثيات الادراكية بدون اي تدخل من قبل المادة العنصرية. ويُعدّ وجود الأفلاك والكواكب وصدورها عن المبادئ العالية من هذا القبيل، ويمكن تعليل خلقها، عن هذا الطريق. ولا توجد قبل الافلاك والكواكب أية هيولى كي يمكن عدّها علة قابلية. وهذا يعني انّ خلقها ناجم عن الابداع وناشئ عن تصورات المبادئ العليا. كما تُعدّ الصور الخيالية الصادرة عن النفس، جزءاً من المبدعات، لأنها ليست قائمة بجرم دماغي لأنّ بامكانها أن تكون حتى اكبر من الأفلاك الكلية. كما لا يمكن عدّها موجودة في القوة الخيالية ايضاً. ولم يثبت وجود عالم مثالي كلي بالامكان عدّه وعاءً للصور الخيالية. فاذن الصور الخيالية لا تتحقق الا في باطن عالم النفس وخارج عالم الاجسام العنصرية.

٦ ـ خلق الله النفس الانسانية الناطقة وهي تتمتع بالقابلية على ابداع الصور

الباطنية. فكل صورة صادرة عن الفاعل تتمتع بنوع من الحصول والحضور للفاعل حتى يمكن القول بأن حصول تلك الصورة في نفسه عين حصولها لدى الفاعل. فحصول شيء لشيء آخر غير مشروط بأن يكون حالاً فيه او وصفاً له، وانما يمكن ان يتحقق دون أن يقوم به بنحو الحلول والاتصاف. وصور الموجودات، لديها حصول وحضور لله تبارك وتعالى أشدّ بكثير من حصولها لنفسها وقابلها. وقد بُحثت هذه القضية في مباحث «العلم» وقيل بأن قيام «الصور العلمية» بالله تعالى، ليس من نوع القيام الحلولي والناعتي. ويمكن القول بهذا الشأن بشكل عام يُعدّ حصول وحضور صورة الشيء عند الموجود المجرد، مناط علمها؛ اذن الصور الجوهرية والعرضية ـ المجردة منها والمادية ـ وكذلك صور الأفلاك المتحركة والساكنة، والعناصر، والمركبات، وسائر الموجودات الحاضرة في النفس الناطقة، تؤلف عالمها الخاص، وتجدها النفس الناطقة وتشاهدها بنفس حصولها ومجرد حضورها، ولا تحتاج في هذا الحصول الى حصول آخر لأن ذلك يبعث على التسلسل. وهذا يعني انّ معرفة النفس الناطقة بالصور التي في باطنها، تعدّ عين قدرتها عليها. والله تعالى ـ خلاّق المبدَعات والمكوَّنات ـ قد خلق النفس الانسانية الناطقة مثال ذاته وصفاته وأفعاله. فهو منزه عن كل مِثل وشبيه الا عن المثال. ولهذا خلق النفس الناطقة على مثاله في الذات والصفات والأفعال كي تصبح معرفة النفس سُلّماً للعروج الى سماء معرفته.

٧ ـ حقيقة المادة الاولى التي تعدّ ضرورية على صعيد ظهور الحوادث وكذلك في مجال انواع الحركات والانتقالات، ليست سوى قوة الشيء وامكانه الاستعدادي. ويُعدّ الامكان الذاتي منشأ للقوة والامكان الاستعدادي. ولهذا ينشأ الامكان الاستعدادي من جهة الامكان الذاتي في المبادئ العالية فقط. ويمكن القول بشكل عام انّ الامكان سواء كان ذاتياً او استعدادياً يعود الى النقص في الوجود والقصور في جوهر الذات بحسب مرتبة الماهية. وعلى هذا الأساس مادام الشيء ذا قصور ذاتي ونقص جوهري ونسبة مع القوة، يُعدّ منشأ للتجدد والتغيير

ومباشراً للحركات. وقسّم حكماء الاشراق العقول الى قسمين:

القسم الاول عبارة عن العقول التي لا تصدر عنها الأجسام. وهذه العقول التي يدعونها بالأنوار الأعلون تقع في سلسلة طولية وتصدر عن جهاتها الفعالة العقول الاخرى فقط وذلك لعلو شأنها ورفعة درجتها.

والقسم الثاني عبارة عن العقول التي تقع في سلسلة عرضية ، وأوطأ من العقول الطولية من حيث الدرجة وتدعى بـ«أرباب النوع». وتُعدّ مصدراً لصدور الأجسام، نظراً لهبوط درجتها وظهور جهة الامكان. وعلى هذا الاساس يمكن تقسيم النفوس الى نوعين ايضاً: القسم الاول عبارة عن النفوس التي لا تستكفي بذاتها لأنها نفوس بالقوة، كما انها تتعلق بالاجسام التي تكون في حالة تحول باستمرار، وهي لهذا تنفعل بالهيآت البدنية والعوارض المادية. والقسم الثاني عبارة عن النفوس التي لا تتعلق بالاجسام، وانما تنشأ عنها الاجسام. وهذا القسم من النفوس، متجرد عن مرحلة الحس وغير متجرد عن مرحلة الخيال؛ لأنها لو تجردت عن مرحلة الخيال لأصبحت جزءاً من العقول. لهذا حينما تتجرد النفس عن الجسد العنصري بواسطة النوم او الموت، تبقى قوة الخيال مرافقة لها. وما ينجم عن هذه القوة الخيالية ظهور جسم ناشئ عن النفس القاهرة.

١٩٨٨م

العلامة الطباطبائي ورأي المتكلمين
في علم الله بالجزئيات

الفلسفة الاسلامية ومنذ بداية ظهورها واجهت تياراً من المعارضة والعـداء. وقد قيل الكثير عن دوافع وأهداف المعارضين والخصوم والتي منها: التقرب الى العوام، وكسب الشهرة والاسم، والتباهي، فضلاً عن الانحراف الفكري والجهل اللذين يُعّدان من العوامل الرئيسة الكامنة خلف ظهور الفلسفة. وقد تذمر صدر المتألهين في المقدمة التي كتبها على كتابه الكبير «الاسفار الاربعة» من العداء الذي يكنه أهل زمانه للحكمة والفلسفة، وعزا عزلته الى خمود الفطنة وجمود الطبيعة. وأعرب عن تأسيه بأمير المؤمنين علي‏عليه السلام خلال مواجهته لعواصف الخـطوب والمشاكل حينما قال: «صبرتُ وفي العين قذى وفي الحلق شجى»[1]. والمـطلعون على تاريخ الفلسفة الاسلامية يدركون جيداً مدى المشـاكـل التي واجـهها كـل فيلسوف من الفلاسفة الكبار وأية آلام عانوا منها. وقد قال نصير الدين الطوسي في أوضاع زمانه:

متى ما نظرتُ حولي

---

(١) صدر الدين الشيرازي، الاسفار، ج ١، ص ٧.

رأيت البلاء خاتماً وأنا فصّه

والشاهد الحي على ذلك الظروف القاسية التي عاشها الشيخ شهاب الدين السهروردي ومأساة قتله في قلعة حلب. وحينما يقف الانسان على كلام ابن سينا والفارابي يدرك ان المشاكل التي رآها هذان الفيلسوفان الكبيران ليست اقل من مشاكل الحكماء المتأخرين. والآثار الفكرية التي تركها ابن سينا على العديد من العلوم والفنون الاسلامية عميقة الى درجة بحيث لا يجرؤ أي انسان على انكارها. فالكثير من العلماء والفضلاء قد وقعوا تحت تأثير أفكار هذا الفيلسوف الكبير لقرون عديدة ـ شاؤوا أم أبوا ـ ونهلوا من آثاره، رغم الحرب الشعواء التي كانت تشن عليها والتي كانت من الاتساع بحيث كانت على اتصال بأغلب التيارات الفكرية في العالم الاسلامي. ويمكن القول بشكل عام انّ التوفيق بين العقل والشرع أو الفلسفة والدين، من بين القضايا التي تؤلف محور الكثير من النزاعات والصراعات في تاريخ الثقافة الاسلامية. ويكشف عن هذه الحقيقة بشكل واضح كتابا «تهافت الفلاسفة» للغزالي و«تهافت التهافت» لابن رشد.

ولا نريد أن نتحدث هنا عن كتاب «تهافت الفلاسفة» لخواجه زاده الذي أُلِّف بعد كتاب الغزالي بسنوات، ولا عن كتاب «الرد على المنطقيين» لأبي العباس أحمد بن تيمية الحراني، ولا عن الكتب العديدة الاخرى المصنفة على هذا الصعيد، وانما نود ان نقدم موجزاً لأهم ما ورد في كتاب «تهافت الفلاسفة» من آراء تحاشياً للاطناب. فقد شن الغزالي في هذا الكتاب هجوماً قاسياً على الفلاسفة وناظرهم من خلاله في ٢٠ مسألة. وقد تركزت حملته تلك على ابن سينا وإن لم يُستشف هذا المعنى من عنوان الكتاب. وأكد انه اذا أخرج الفارابي وابن سينا من الميدان، فلا يلبث أن يخرج منه سائر الفلاسفة ايضاً. وقد عارض الغزالي الفلاسفة في عشرين مسألة ـ كما قلنا ـ وكفّرهم في ثلاث مسائل ووصفهم بالملحدين. ومن هذه المسائل الثلاث مسألة علم الله بالجزئيات والحوادث حيث قال ابن سينا انه يتم عن طريق الكليات. وقد عدّ الغزالي هذا الكلام كفراً وقال بأنه يعني عدم علم الله بشخص زيد وأحواله المتجددة كالكفر والاسلام والطاعة

والمعصية وغيرها وكذلك بنبوة ورسالة محمد ﷺ وسائر الأنبياء؛ لأنّ هذه الامور جزء من الحوادث والجزئيات ومتغيرة دائماً. ولم يقتصر هذا الموقف على الغزالي بل اتخذه سائر المتكلمين المسلمين وعدّوه خطأً كبيراً؛ اي انّ المتكلمين المسلمين كافة قد رفضوا رأي ابن سينا في قضية علم الله بالجزئيات وعدوها فكرة باطلة.

والأمر الذي يجدر ذكره هنا هو انّ المتكلمين المسلمين وفي ذات الوقت الذي رفضوا فيه هذه الفكرة، آمنوا بها تحت عنوان آخر وباسم آخر. وقد اشار العلامة الطباطبائي الى هذه النقطة وعرضها في العديد من آثاره القيمة. انه يرى لو انّ احداً يعتقد بأنّ علم الله بالاشياء هو من نوع العلم الحصولي، فلا حيلة له سوى تعليل علمه بالجزئيات عن طريق الكلي. واذا علمنا انّ المتكلمين يعتبرون علم الله بالأشياء من نمط العلم الحصولي، فيمكن القول بسهولة انهم يذهبون ايضاً الى ما ذهب اليه ابن سينا في هذا المجال. وهم بهذا يعتبرون ما عدّوه للفلاسفة نقصاً وكفراً والحاداً، كمالاً وايماناً لأنفسهم.

عرّف الشيخ الرئيس ابن سينا درك الشيء كما يلي: «درك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك ...»[١]، وهكذا نرى انّ تمثل حقيقة الشيء عند المدرك بمثابة العلم بذلك الشيء. اي انّ العلم الحصولي عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم. ومن المسلم به انّ العلم الحصولي ـ من حيث هو العلم بالشيء ـ تابع لمعلومه. واذا كان علم الله بالجزئيات، من قبيل العلم الحصولي، فلا بد من طرح السؤال التالي: هل يؤدي تغيير المعلوم الجزئي الى تغيير العلم به؟ ولا شك في انّ علم الله غير قابل للتغيير ابداً. واذا كان الأمر كذلك كانت اجابة السؤال السابق كالتالي: لا يؤدي تغيير المعلوم الجزئي الى التغيير في علم الله ابداً؛ ومن هنا ندرك انّ المتكلمين قد ذهبوا مذهب ابن سينا في مجال علم الله بالجزئيات؛ فكما انّ ابن

(١) ابن سينا، شرح الاشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي وقطب الدين الرازي، ج ٢، ص ٣٠٨.

سينا قد عدّ علم الله بالأشياء علماً حصولياً، قال المتكلمون بعلم الله الحصولي أيضاً. ولم يبد المتكلمون رأياً مغايراً لرأي ابن سينا على صعيد تغيير الجزئيات وثبوت علم الله. وهذا يعني بطلان طعن المتكلمين بابن سينا بشأن علم الله بالجزئيات سيا اذا اقترن بالتكفير ويدل على الاجحاف في الحكم واصدار القرارات.

ولم يكن الغزالي هو الوحيد الذي كفّر ابن سينا، وانما كفره ايضاً عدد كبير من المتكلمين الشيعة والسنة. ويُعدّ العلامة المجلسي من بين من طعن بالحكماء وكفّرهم، واستعرض قضية علم الله بالجزئيات في كتابه «بحار الانوار» وتحدث عنها بالتفصيل وعدّ عقائد الحكماء فيها كفراً صريحاً وخلافاً لضرورة العقل والدين مستشهداً في ذلك بحديث عن الامام الباقر عليه السلام، وقال: «اعلم من ضروريات المذهب كونه تعالى عالماً ازلاً وأبداً بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها من غير تغير في علمه تعالى. وخالف في ذلك جمهور الحكماء فنفوا العلم بالجزئيات عنه تعالى. ولقدماء الفلاسفة في العلم مذاهب غريبة... وجميع هذه المذاهب الباطنة كفر صريح مخالف لضرورة العقل والدين»[1].

وأشار المرحوم العلامة الطباطبائي في ذيل كلام المرحوم العلامة المجلسي الى أمر غفل عنه الكثيرون، وخلاصته: لو أنَّ أحداً عدَّ علم الله بالأشياء علماً حصولياً، فلا حيلة لديه سوى تعليل علمه بالجزئيات عن طريق الكلي. وكان العلامة المجلسي يقول بعلم الله الحصولي ولم يتحدث عن العلم الحضوري. اذن كان هذا المحدث الكبير يؤمن بعلم الله بالجزئيات عن طريق الكليات، وقد اعترف بهذا الأمر في غاية الصراحة في موضع آخر.

وقد نقل حديثاً عن الامام الصادق عليه السلام بهذا الشأن وانبرى لتوضيحه: «عن علي بن ابراهيم عن الطيالسي، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن أبي بصير قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله جلّ وعزّ ربنا والعلم ذاته ولا معلوم،

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الانوار، ط بيروت، ١٤٠٣ / ١٩٨٣، ج ٤، ص ٨٧ ـ ٨٨.

والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور. فلما أحدث الاشياء وكان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور. قال: قلت: فلم يزل الله متكلماً؟ قال: ان الكلام صفة محدثة ليست بأزلية. كان الله عز وجل ولا متكلم»[١].

وفسّر العلامة المجلسي هذا الحديث من خلال قوله بأنّ وقوع علم الله بالمعلوم بمعنى انطباق علمه بما كان معلوماً في الأزل، وتحقق مصداق المعلوم الأزلي، وليس تعلق علمه بشيء لم يتعلق به قبل الايجاد. ولا شك في انّ رأي العلامة المجلسي في هذا المجال قابل للتفسير بمختلف الوجوه، الا انّ الذي يتبادر الى الذهن اعتقاده بنوع من العلم العنائي الذي يتجلى في ميدان عالم الخلق طبقاً للعلم الأزلي. وحينما يتحدث عن تحقق مصداق المعلوم الأزلي، انما يؤكد على ان الله كان على علم بكل شيء منذ الأزل وخلق الاشياء على أساس علمه؛ وهذا هو عين الرأي الذي انبرى ابن سينا للبرهنة عليه في آثاره.

وسعى العلامة المجلسي لتقديم تفسير آخر للحديث السابق، وهو تفسير لا بد من التأمل فيه كثيراً، واحتمل فيه أن يكون المراد بوقوع العلم على المعلوم ـ الوارد في نص الحديث ـ العلم بالشيء الموجود حالياً، مع تعلّق علم الله تعالى بهذا الشيء قبل وجوده، بوجه الغيبة وعلى أساس انه سيوجد في المستقبل أي انّ أي تغيير، يعود الى الشيء المعلوم نفسه، ولا يحدث في علم الله بالشيء أي تغيير أو تبديل. وصفوة الكلام انّ علم الله بما هو موجود لا يختلف عن علمه بما هو سيوجد؛ لأنّ العلم بقضية ما لا يتغير الا حينما تتعرض تلك القضية الى نوع من التغيير. كما ان التغيير في القضية إما يحصل عن طريق التحول في موضوعها او عن طريق التحول في محمولها. ولو افترضنا انّ قضية «زيد موجود في يوم الجمعة»، من المعلومات، فلا يؤدي حضور زيد او غيبته الى تغيير في زيد بصفته موضوع القضية.

---

(١) المصدر السابق، ص ٧١ ـ ٧٢.

والاختلاف الوحيد الذي يبرز بحضور زيد وغيابه هو امكانية الاشارة الحسية اليه في حضوره وعدم اتاحة هذه الاشارة في غيبته. ومن الطبيعي انّ مثل هذا الاختلاف لا يبعث على تغيير العلم بالقضية. ولو قيل بأنّ هذا الاختلاف يشير الى نوع من التغيير والتحول، لأُجيب بأنّ هذا التغيير يعود الى نفس المعلوم فحسب، في حين لا يتغير العلم بالقضية ابداً. وعلى ضوء ما تقدم ندرك بسهولة انّ العلامة المجلسي قد بذل الكثير من الجهود لاثبات علم الله تعالى بالجزئيات وتقديم تعليل عقلاني له، غير انّ العارفين بالفلسفة الاسلامية يعلمون جيداً انّ هذه الجهود وفي ذات الوقت الذي لا تخلو فيه من التكلف، لا تقدم نتيجة تختلف عما انبرى ابن سينا للحديث عنه بكل صراحة ووضوح. فحينما يرى العلامة المجلسي انّ التغيير في المعلوم لا يؤدي الى التغيير في العلم، انما يعترف انّ العلم بالجزئيات لا يمكن تعليله الا عن طريق العلم بالكليات. وقد انتقد العلامة الطباطبائي كلام المرحوم المجلسي في هذا الامر بالذات وعدّ طعنه في الحكماء لا معنى له.

وانتقاد العلامة الطباطبائي لكلام المرحوم المجلسي في هذا المضمار لا يعني دفاعه عن رأي ابن سينا في مجال العلم الالهي بالجزئيات، وانما يريد ان يقول بأنّ موقف المرحوم المجلسي من الحكماء وما ذهب اليه على صعيد العلم الالهي بالجزئيات، فيه نوع من المؤاخذة واللاانسجام، لأنّ الفكرة التي برهن عليها من خلال الجهود الكثيرة التي بذلها، قد كفّر الحكماء لقبولهم لها وأخذهم بها. وقد عبّر العلامة الطباطبائي عن رأيه في هذا الموضوع ضمن التعليقة التي أوردها في «بحار الأنوار» والتي انتقد من خلالها كلام المرحوم المجلسي[1]. فهو يرى ان علم الله تعالى بالأشياء، من نوع العلم الحضوري، وهو ما يمكن أن يُعلَّل به مفاد الحديث المنقول عن الامام جعفر الصادق عليه السلام.

١٩٨٩م

(١) المصدر السابق، ص ٧٢، الهامش.

الانسان الكامل

تحدثت كافة الأديان الالهية ـ ولا سيما الابراهيمية منها ـ عن الانسان الكامل. وهناك كتب لبعض العرفاء تحمل هذا العنوان قد وصلت الى ايدينا مثل «الانسان الكامل» لعزيز الدين النسفي (القرن ٧ هـ) و«الانسان الكامل» لعبد الكريم الجيلي (القرن ٩ هـ).

وموضوع الانسان الكامل، موضوع ديني بحت وقد تناوله الدين الاسلامي ايضاً، وربما ليس بعيداً عن الحقيقة الاعتقاد بقيام الايمان بالنبوة وعالم الغيب، ومقام عصمة الانبياء عليهم السلام، ووجوب طاعتهم، والتأسي بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وخلود الاحكام الاسلامية، على مبدأ الانسان الكامل. أي انّ أبدية الاحكام وديمومتها لا معنى لها في غير الانسان الكامل، الذي يمكن استشفاف خصوصياته مما أوردناه من إشارات.

وتتضمن الكثير من الآيات والأحاديث التدليل على هذه المعاني في الانسان الكامل، بحيث استدل بها بعض العرفاء والحكماء في تفسير هذا المقام، ومنها «اعطاء الأمانة الالهية للانسان» في الآية الكريمة **﴿انا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان**

ظلوماً جهولاً﴾[١] واباء أهل السموات والارض وحتى الملائكة عن قبول هذه الأمانة، اباء تكويني؛ أي انّ مقامها التكويني لم يكن يسمح لها لحمل الأمانة الالهية، ثم عرض الله هذه الامانة على الانسان وحمّلها له. وقد عبّر شاعر اهل البيت عليهم السلام عمان الساماني عن ذلك ببيت شعري فارسي:

حينما حلّ دور أهل الحجاز

تصاعدت صيحات الشراب الى السماء

وقضية تعليم الأسماء الالهية للانسان، ليست غريبة على قضية «الأمانة»: ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها﴾. وهناك آيات عديدة في هذا المجال. كما انّ بعض الأحاديث تدل على هذا المعنى ايضاً مثل: «ان الله خلق آدم على صورته»[٢]، و«من عرف نفسه فقد عرف ربه»[٣]. فمعرفة النفس التي هي معرفة الله ايضاً، لا يمكن أن تأخذ معناها الصحيح بدون كمال الانسان. وهناك شك في انتساب هذا الحديث للرسول صلى الله عليه وآله وسلم، غير انّ مفكراً معاصراً قال انه حتى اذا كان من المجعولات الصوفية إلّا انّ مضمونه قد ورد في القرآن الكريم. فعكس نقيض هذه الآية ﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم انفسهم﴾[٤]، ينطبق من حيث وجهة النظر الصوفية مع «من عرف نفسه فقد عرف ربه». وهناك آيات اخرى مثل ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم﴾[٥]، و ﴿ألستُ بربكم قالوا بلى﴾[٦]، و ﴿لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم﴾[٧]، و ﴿قاب قوسين أو أدنى﴾[٨]، و ﴿نحن

---

(١) الاحزاب، ٧٢.

(٢) آرنت يان، ونسينك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، طبعة ليدن، ج ٣، ص ٤٣٨.

(٣) السيد حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الانوار، ص ٢٧٠، ورد في تفسير الآية: ﴿... كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء﴾.

(٤) الحشر، ١٩.

(٥) فصلت، ٥٣.

(٦) الاعراف، ١٧٢.

(٧) التين، ٤.

أقرب اليه من حبل الوريد﴾[٩]، و ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾[١٠].

ولا يُتاح الحديث عن الانسان الكامل بدون تعريف «الكمال» رغم صعوبة تقديم تعريف حقيقي له. ولهذا يشبه تعريف الكمال تعريف الوجود الى حد ما؛ أي مثلما لا يمكن تعريف الوجود بحد ورسم، كذلك لا يمكن تعريف الكمال بحد ورسم أيضاً. وهذا يعني انّ الكمال مساوق للوجود. ورغم هذا قد يمكن تقديم تعريف لفظي للكمال، وحينئذ لا بد من مواجهة عدد من الأسئلة الفلسفية:

أ ـ اين يكمن التفاوت بين معنى الكمال والتمام؟

ب ـ هل الكمال هو التمام؟

جـ ـ هل التام نفس الكامل؟

د ـ اين هو الاختلاف بين التمام والكمال، والتام والكامل؟

ولا شك في ان الكمال يقابل النقص، والكامل يقابل الناقص، والتام يقابل الناقص ايضاً. أي انّ الناقص يقابل التام ويقابل الكامل. والكمال بمعنى التفتّح والاتساع. ولا ريب في انّ هذا التعبير لا يُعدّ تعريفاً حقيقياً للكمال وانما هو من مستلزمات التعريف. وسعى بعض المفكرين المعاصرين للتمييز بين معنى الكمال والتمام، في حين قال البعض بتقارب معنييهما حتى انهما يكادان أن يكونا معنى واحداً. ورغم هذا يكمن في مفهوم الكمال معنى الرقي. فحينما نقول «أبني بيتاً وأُتمّه» فلا تُشعر هذه الجملة بوجود الرقي، وانما تُشعر بالانتهاء والاتمام. في حين تُشعر جملة «طفل في حالة النمو» بنوع من الرقي. ولا شك في انّ حالات الاستعمال هي التي تحدد المعاني غالباً، ولا يمكن ان نعدّها مفاهيم ذاتية.

وقدم السيد الشريف الجرجاني في كتاب «التعريفات» تعريفاً للكمال هو أقرب الى التعريف اللفظي، فقال: «الكمال ما يكمل به النوع في ذاته أو

---

(٨) النجم، ٩.

(٩) ق، ١٦.

(١٠) الحديد، ٤.

صفاته»[١]. ونواجه في هذا التعريف دوراً وتسلسلاً لأنّ عبارة «الكمال ما يكمل...» تفيد انّ الكمال هو ذلك الذي يكمل به شيء ما، في حين لا يستفاد هذا المعنى من المعنى الحقيقي للكمال. وربما كان الجرجاني يعلم تعذر تعريف الكمال فحاول أن يقدم له تعريفاً في قالب هذا المعنى.

وصاغ الحكماء والفلاسفة الذين جاؤوا من بعد الجرجاني تعريف الكمال على ما قاله الجرجاني، فقالوا في تعريف الحركة مثلاً «الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث انه بالقوة»[٢]. فالحكماء قد عدّوا الحركة في هذا التعريف الكمال الاول المرتبط بمفهوم الذات، كما هو الحال في تعريف الجرجاني. فالكمال الأول، اشارة الى الذات؛ أي الى شيء في الذات قبل اكتساب الصفات. والموضع الآخر الذي استُخدم فيه مفهوم الكمال هو التعريف الذي عرّف به ارسطو النفس والذي أخذ به الحكماء المسلمون ايضاً والقائل «النفس كمالٌ أول لجسم آلي ذي حياة بالقوة»[٣]. والكمال طبقاً لهذه التعاريف اذا كان ذاتياً واذا كانت الكمالات الصفاتية والاكتسابية تنتهي آخر المطاف بالذات، فيمكن القول انّ الكمال مفهوم قد أُعد وفق تصميم سابق؛ أي تصميم متصوَّر في وعاء خاص لا يعلمه إلّا الله تعالى ويتحقق كل شيء طبقاً لهذا التصميم.

وللعرفاء كلام طويل حول الكمال وتعريفه اللغوي. وتحدثوا عن السلوك وتعليم العلوم الالهية فقالوا انّ العلم اذا كان ناقصاً عند الفرد، تحول الى جهل؛ واذا كان كاملاً، وجد به الكمال. وهو ذات الكمال الذاتي الذي لا بد من وجوده عند السالك كي ينفعه العلم. وفي غير هذه الصورة، من الممكن أن تؤدي الصور الحاصلة في الشخص الناقص الى النقص. ولو استرشد أحد في تعليمه وسلوكه بالشخص الناقص الذي يدعي انه مرشد الطريقة، فلا بد أن يضل الطريق، لأنّ

(١) السيد الشريف، الجرجاني، التعريفات، ص ١٨٧.

(٢) ابن سينا، الحدود، ص ٢٩.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤.

الناقص لا يصل عن هذا الطريق الى الكمال. اما اذا استرشد الناقص بالشيخ الكامل فبامكانه ان يبلغ الكمال.

الكامل لو أمسك بالتراب صيّره ذهباً
والمفلس لو أمسك بالذهب صيره رماداً[١]

ولعبد الرزاق اللاهيجي كلام دقيق وقابل للتأمل أورده في «جوهر المراد» قال فيه لو لم يقل أحد بمعنى الكمال في الانسان ويتحدث في ذات الوقت عن انّ الانسان بامكانه ان يكون كاملاً ويبلغ السعادة المعنوية، انما يسلب الانسانية من الانسان. ولم يستخدم اللاهيجي في هذا الكلام مفهوم السلب بهذه الصراحة، لكنه يرى ان الاعتقاد بهذا المعنى على صعيد الانسان، من مقدمات مفهوم الانسان. وتحدث عن الكمال أيضاً ابو البركات البغدادي في كتابه «المعتبر في الحكمة» وذلك في القرن الخامس الهجري وقبل اللاهيجي، فقال: «كمال المعرفة، معرفة الكمال»[٢]. ويمكن ان نقول وطبقاً لهذا التعريف بأنّ الكمال نوع من الظهور والتمامية القائمين على أساس تصميم أو نموذج علمي يجب ان يكون معلوماً في مكان ما، ولا يتحقق الكمال بدون ذلك.

ولا معنى للكمال عند أولئك الذين ينكرون وجود خالق للعالم ولا وجود لمفردة التكامل في قاموسهم. وكان داروين ـ وبغضّ النظر عن كونه مؤمناً بالله أو غير مؤمن ـ يرى انّ كل تطور يقوم على التكامل. ومن الطبيعي انّ التطور نفسه ليس تكاملاً، لأنّ التكامل بحاجة الى شيء اكبر من التطور.

وتحدث العرفاء عن الكمال فقالوا هو ظهور جلوة تامة لما كان معلوماً من قبل. والجمال هو كمال الظهور؛ وكمال الظهور هو ظهور تام متناسب وملائم.

ومن الصعوبة بمكان تقديم تعريف كامل عن الجمال في حين يُعرَّف الحسن بأنه نفس التناسب والملاءمة، لا كمال الظهور. ويُطرَح كمال الظهور في الجمال، ولا

---

(١) المثنوي المعنوي، تحقيق رينولد.آ. نيكلسون، ج ١، البيت ١٦٠٩.
(٢) ابو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، ج ٣، ص ١١.

يُطرح في الحسن. وعرّف العرفاء «الملاحة» بما عرّفوا به الحسن ـ أي بالتناسب والملاءمة ـ مع اضافة لطافة خفية ودقيقة يتعذّر تعريفها. ولا شك في عدم امكان القول بأنّ الملاحة هي الملاءمة نفسها، أو انّ التناسب الموجود في الحسن، موجود نفسه في الملاحة.

ويقول الشيخ محمود الشبستري:

ظهرت الملاحة من العالم الفريد كالشاطر اللاابالي(١)

فرفعت علماً في مدينة الجمال وبعثرت نظام العالم(٢)

وعُرّفت الصباحة ايضاً بالظهور بالصورة المتناسبة، ولكنها صورة ذات تألّق ولمعان. ومن هنا ندرك انّ هناك تفاوتاً بين معاني الصباحة والملاحة والحسن وبين معنى الجمال، إلّا انها جميعاً قريبة من معنى الكمال. وأصبح كمال الظهور الذي تحدث عنه العرفاء منطلقاً لبحث التجلي والفيض الالهي في آثار الحكماء المسلمين.

وكان المرحوم آقا علي المدرس الزنوزي، أحد أعظم الحكماء بعد صدر المتألهين، وقد عرف الفيض بكمال الظهور. ورغم الشبه القائم بين كلامه والكلام الوارد في آثار الحكماء الذين سبقوه، إلّا انّ اسلوب عرضه لهذه القضية قد أضفى على كلامه صورة رائعة. فهو يعتقد انّ الله تعالى مكمن ذات الغيب، وأنّ كل شيء ناشئ عن علمه وفيضه. كما انّ تجلي ووجود هذا الكمال المطلق ليس بمثابة تداخل في الاعتبارات. فقد ينجز الفرد ـ على سبيل المثال ـ عملاً لاعتبار ما وينجز لاعتبار آخر عملاً آخر يخرجه عن مساره المطلوب، لأنّ انجاز ذلك العمل يحتاج الى قوة اخرى ووقت آخر. في حين ان الله تعالى لا يقوم بفعل من أجل نيل بعض

---

(١) الشاطر (رند: بالفارسية) في مصطلح المتصوفة والعرفاء ذلك الذي طرد عن نفسه جميع الكثرات والتعينات الوجوبية الظاهرية والامكانية وكذلك الصفات والاعيان، ولا تصل اليه مرتبة أي مخلوق من المخلوقات. (المترجم).

(٢) محمود الشبستري، غلشن راز (رياض الأسرار) ص ٦٣.

جهاته، لانّ ذاته تعالى بسيطة محضة. ومن هنا لا وجود للتعدد والجهات والتبعيض في الموجود البسيط، ووجودها في الموجود غير البسيط. ولما كان الله تعالى ذاتاً بحتة بسيطة، فالفعل الذي يقوم به، يقوم به بتمام ذاته. ورغم انّ هذا الفعل مسبوق بارادة إلّا انّ هذه الارادة هي عين الذات. وهذا يعني ان فعل الله وأثره، بتمام الذات؛ واذا ظهر فعله ـ أي اثره ـ بتمام الذات، فانما هو اثر تمام ذاته. كما وانه تمام الاثر ايضاً، أي تمام أثر الذات.

واصطلاحا «اثر تمام الذات» و«تمام أثر الذات»، قابلان للتأمل والتمعن. فأثر تمام الذات هو الاثر الذي يصدر عن تمام الذات. اما تمام أثر الذات فهو الظهور الكامل، أي تمام الظهور.

والموجود مقارنةً بالفعل الانساني، لا يظهر بتمام وجوده؛ اما على صعيد البارئ تعالى، فاذا كان الظهور هو أثر تمام الذات، فسيكون هذا الأثر، تمام أثر الذات. والسؤال الآخر الذي يطرح نفسه ايضاً هو: ما هو تمام أثر ذات الله تعالى؟ والجواب هو ان الله تعالى يتجلى بتمام ذاته، وهذه الجلوة هي تمام جلوته.

والتفت أحد شعراء الفارسية الى دقة هذا الموضوع، فقال في علي عليه السلام:

ظهر أسد الله في الوجود

وخرج كل ما كان خلف الستار

فعلي عليه السلام هنا هو تمام أثر الذات، لأنه قد خرج كله بتمامه.

وهناك بيت آخر يتضمن هذا المعنى يقول:

حينما أخرجنا آدم

نشرنا جمالنا في الصحراء[1]

فلم يظل في تجلي الجمال شيء مخبأ خلف ستار الذات عدا مقام الغيب أو الذات، وهو مقام «غيب الغيوب» أو مقام «لا اسم ولا رسم» والذي يشير الى ذلك الكمال.

(١) ورد في «نقد النصوص»، ص ٦٣ باختلاف يسير.

مع افتراض انّ الانسان الكامل، أول أثر الذات، فلا بد ان يطرح السؤال التالي نفسه: هل الانسان يمثل نموذج النظام الأكمل للوجود؟ وقد طرح بعض المفكرين السؤال التالي ايضاً: هل النظام الكوني الراهن يمثل اكمل الأنظمة ام انّ بالامكان ظهور نظام اكمل منه؟ وكان الحكيم عمر الخيام النيشابوري قد طرح مثل هذه الافكار والتساؤلات وأعرب في شعره عن تذمره من نظام الوجود وعن اعتقاده بامكانية تصور نظام أحسن من هذا. في حين عبّر بعض أضرابه من الحكماء عن اعتقادهم ليس بعدم امكانية ظهور نظام أحسن من النظام الكوني الراهن فحسب، بل وبعدم امكانية ظهور نظام مشابه أيضاً.

ولو اردنا على أساس كلام الزنوزي أن نعتبر أثر الحق تمام أثر الذات، لكان الكون اثر ذات الله تعالى؛ وهذا لا يؤدي الى تثبيت وجود الانسان الكامل فحسب، وانما الى اعتبار نظام الكون النظام الأحسن ايضاً، وعدم تصور نظام أحسن منه. وكان المعتزلة يؤمنون بالنظام الأحسن ناهجين في ذلك نهج الحكماء، اعتقاداً منهم انّ الكون يقوم على أساس مصالح علم الله، في حين يرفض الاشاعرة هذه الفكرة. ويُعدّ الغزالي ممن يؤمن بفكرة النظام الأحسن رغم انه اشعري، ويقول «ليس في الامكان أبدع مما كان». ويرى الغزالي انّ العالم، تمام أثر الحق، وتمام اثر الذات لا يمكن ان يكون ناقصاً، لانها ذات كاملة على الاطلاق. واذا كان مبدأ العالم واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، كان اثره ـ الذي هو الموجود ـ واجباً من حيث ذات الوجود، وهذا يعني وجوب تمام حيثه، ولا يمكن ان نجد له أي نحو امكاني. فواجب الوجود ليس ان يكون وجوده واجباً وارادته ممكنة، أو وجوده واجباً وعمله ممكناً. فاذا كان واجباً، فهو واجب من تمام الجهات والحيثيات، ولا يمكن تصور نظام أحسن وأبدع من النظام القائم. فاذا كان بالامكان تصور مثل هذا النظام فلا بد ان يُثار السؤال التالي: لماذا لم يظهر هذا النظام اذاً؟ ولا بد ان يعود عدم الظهور هذا بشكل رئيس الى نقص فاعلي أو قابلي. فاذا كان بالامكان تصور نظام احسن ولم يظهر هذا النظام، فهذا يثير افتراض انّ واجب الوجود ومبدأ الخلق قد بخل في الخلق أو يعاني من النقص

«تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً». اذن لا يوجد أي نقص فاعلي وقابلي لأنّ افتراضنا يقوم على انّ الممكن ممكن، والعالم عالم الامكان، والامكان هو القبول المحض، ولا تفاوت في القبول المحض. ومن هذا ندرك انّ عدم صدور نظام احسن يعود لعدم امكانية صدوره. اضف الى ذلك، لو كان هناك نظام قابل للتصور افضل من هذا ولم يخلقه الله تعالى، لاستلزم ذلك ترجيح المرجوح على الراجح، أي ظهور ما هو مرجوح. ولو كان بالامكان صدور عالم مشابه لهذا العالم الراهن للزم الترجيح بدون مرجح. اذن النظام الراهن، نظام أحسن، والانسان الموجود فيه، موجود كامل. أي انّ الانسان، في العالم؛ والعالم، في الانسان. والانسان من حيث مقام العقل، هو الصادر الاول وتمام أثر ذات الله تعالى.

ويعتبر الحكماء العقل هو الصادر الاول والذي يصدر عنه العقل الثاني. ويُطلق العرفاء اسم التجلي الأول على الصادر الأول. والصدور من وجهة نظرهم بمعنى التجلي الذي يظهر في صباح الأزل: «نور يشرق من صبح الأزل، تلوح على هياكل التوحيد آثاره»[1]. ولا شك في انّ هذا الصبح، ليس زماناً لأنّ الزمان عبارة عن نسبة المتغير الى المتغير. كما انّ الدهر عبارة عن نسبة المتغير الى الثابت. اما السرمد فعبارة عن نسبة الثابت الى الثابت. أي انّ الزمان عبارة عن قياس المتغير الى المتغير، والدهر عبارة عن قياس المتغير الى الثابت. والمدهش انّ الانسان، فوق الدهر في هويته، وأعلى من الملكوت في سرمديته. ولهذا يرى العرفاء انّ الصادر الاول والذي هو الظهور الاول، حقيقة منبسطة. كما يعتقدون ايضاً عدم امكان الحديث عن الذات. وانّ كل شيء محترق في هذه المرتبة، وليس بامكان حتى الأنبياء الاحتجاج فيها. ويتضمن الحديث النبوي التالي: «ما عرفناك حقّ معرفتك» هذا المفهوم ايضاً. ويلي هذه المرتبة، مرتبة المعروفية. وكما انّ مقام الذات مجهول أزلي، نجد هذه المعروفية تساوي الجمال والبهاء وتظهر في مقام الفعل. أي انها حينما تظهر، يُعدّ ظهور الفعل بمثابة كل الظهور. والمعروفية

---

(١) بحار الانوار، ٦٩ / ٢٩٢ و٧١ / ٢٣.

والظهور يأتيان في الحقيقة بعد مقام الذات. وهذا المقام انما هو مقام الانبساط أو الوجود المنبسط الذي تظهر فيه صفات الله كافة. ويقال للصفات «مقام الواحدية» لأنها علامات لله تعالى دالة على مقام الذات. ومقام الواحدية بدوره نوعان: مقام «الفيض المقدس»، وسمي بهذا الاسم لأنّ فيه اقتضاء الخلق وظهورات الموجودات المتعينة. ولهذا يُعبَّر عنه بمقام المشيئة أيضاً. ولما كان لديه الخلق والموجودات المتعينة، يُعدّ نفس الايجاد، أي انه ليس سوى الايجاد. والاضافة، اضافة اشراقية لا مقولية. ومن هنا يُعدّ مقام الالوهية، مقام الواحدية الاولى أو مقام الواحدية الثانية أو مقام المشيئة أو مقام الفعل، لانّ كافة هذه الصفات مندرجة في اسم واحد وموجودة في مجموع واحد لا على شكل متفرق.

والاسم الآخر الذي يمكن انتخابه لهذا المقام هو «الله»، لأنه وفي عين الوحدة جامع لجميع كمالات الموجودات المتعينة بنعت الوحدة والبساطة. وقال بعض العرفاء: بالامكان تسمية هذا المقام بعَلَوية علي عليه السلام. وهناك تعابير مختلفة على هذا الصعيد. وفي هذا المقام ايضاً، مقام النورانية المحمدية: «اول ما خلق الله نوري»[1]. وقال علي عليه السلام في حديث آخر في خطبة الحقيقة: «معرفتي بالنورانية معرفة الله عزّ وجل، ومعرفة الله عزّ وجل معرفتي بالنورانية»[2] وكل هذه المقامات، تشير الى مقام الانبساط، الذي هو مقام أسماء الحق تعالى وصفاته. والانسان هو الموجود الوحيد الذي يُعدّ المظهر التام لهذه الصفات، في حين يمثّل كل موجود من موجودات الكون، مظهراً لاحدى الصفات الالهية. أي انّ الصفات الالهية كافة كاللطف والقهر والجمال والجلال، منعكسة في الانسان. وهذا يعني انه موجود كامل لظهور جميع الصفات الالهية. والجدير بالذكر انّ المراد بالانسان، النوع الانساني، فقد لا يصل انسان ما الى هذا المقام ولا تتجلى فيه هذه الصفات كافة، بل قد تبرز لدى البعض، بعض هذه الصفات. غير ان

---

(١) كشف الحقائق، ص ١٣٥؛ الاحاديث المعنوية، ص ١١٣؛ البحار، ١ / ٩٧.

(٢) البحار، ٢٦ / ١ و٢.

الانسان وانطلاقاً مما لديه من قابليات ومواهب، بامكانه انّ يعكس هذه الصفات بأجمعها.

ويمكن أن تُثار هنا قضية مهمة وهي: اذا كان الانسان الكامل، تمام اثر تمام الذات، فمن اين تأتي هذه النواقص والشرور في الانسان؟ ويعتقد المرحوم الحاج ملا هادي السبزواري انّ من خصوصيات الكمال أن يضمّ النقص أيضاً. فلولا هذه الصفات الناقصة، لاقتصر الأمر على العقل الاول والذي هو ناقص أمام الانسان، لافتقاده للكثير من الكمالات. فكل هذه النواقص مندرجة في معنى الكمال. ولولا تحقق هذه الامور، لخُتم العالم بالعقل الاول، ولما كان هناك أي موجود. ثم هل يمكن القول في هذه الحالة انّ ما صدر عن الله تعالى، كامل؟ اذاً وجود النقص ضمن الكمال، شأن من شؤون الكمال. ومن هنا نفهم أيضاً معنى «ظلوم وجهول». أي لم يستطع أي موجود أن يحمل ثقل الامانة حتى حملها الانسان: ﴿فحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً﴾[1]. وتثير هذه الآية بعض التساؤلات مثل: هل أنّ الظلوم والجهول، مدح أم ذم، أم ذم بعد مدح؟ وما معنى الذم بعد المدح؟ وهل هناك مدح حينما يوصف أحد بالظلوم الجهول؟

وتتلخص جميع مشاكل الانسان في هاتين الكلمتين. وهناك تفاسير عديدة لهما. وحمل بعض الفضلاء الكلمتين على المعنى الظاهري، وقال بأنهما تصدقان على بعض الأفراد. في حين لا ينسجم هذا المعنى مع تعريف الانسان. والافتراض هو انّ هذه النقائص مندرجة في معنى الكمال، والانسان من حيث هذا الكمال، لديه هذه النقائص كافة ايضاً.

والمرحوم السبزواري لم يكن حكيماً كبيراً فحسب، وانما كان عارفاً زاهداً ايضاً. وقد قال في تفسير الآية السابقة، انّ الانسان ظلوم لأنه «لا يصل الى حد إلّا وقد يتجاوز عنه». فأين يصل المسار الانساني والى اين ينتهي؟ ليس هناك من حدّ ولا نهاية. فالانسان في حالة تعال وترق مستمرة، وتشكل هذه الحالة

---

(١) الاحزاب، ٧٢.

أساس مسار الانسان. ورغم هذا، لو فسّرنا هذا التعالي بالتجاوز، فانه ينسجم مع معنى الظلوم. فالتجاوز عن الحد، نوع من الظلم، إلّا انه ظلم وتجاوز مطلوبان. فظلومية الانسان، تعني التجاوز عن حده؛ وليس بالامكان تصور حد لها، كما ليس لها ماهية ايضاً. ولذلك لا يمكن أن نؤمن بماهيةٍ ما للانسان. وربما يكون الحق الى حد ما هنا مع اولئك القائلين باصالة الوجود من المعاصرين الذين يعتقدون بعدم وجود ماهية للانسان أو انّ ماهيته بعد ظهوره.

والحكماء الذين وصفوا الانسان بالحيوان الناطق، عبّروا عنه بـ «المائت» أيضاً، مستهدفين من خلال ذلك الكشف عن التجاوز عن الحد.

فليس للانسان اذاً حد معين، والنفس ـ على حد تعبير شيخ الاشراق ـ وما فوقها انيّات صرفة. ولهذا لا يمكن أن نقول: ما هي؟ وهذا هو معنى الظلوم الذي أشار اليه السبزواري في نظريته. ويقول السبزواري في معنى الجهول ايضاً انّ الانسان الجهول ليس لديه خبر عن غير الله، ولهذا يعيش الاستغراق الشهودي في ذات الله وصفاته بحيث يجهل أي خبر عن غيره وعن نفسه.

أمامي مائة مرحلة من الجهل بك

أنت جاهل بالغير وأنا جاهل بنفسي

فهو جهول لأنه جاهل بكل شيء غير الله. وهذا يعني انّ «الظلوم والجهول» اللذين أشارت اليها الآية، لا يُراد بهما الذم وانما المدح. وقد تساءل نجم الدين الرازي على ضوء الآية القائلة: ﴿وحملناهم في البر والبحر﴾[1]: كيف يمكن للبحر والبر أن يحملا الانسان؟ ليس في وسعهما حمله، ولا يحمله إلّا الله تعالى فقط، لأنه يحمل على عاتقه حملاً عجزت الجبال والأرض والسماوات عن حمله، والمتمثل في الأمانة الالهية التي ابت الموجودات كافة حملها. أي انه الوحيد الحامل لهذا الثقل وهذه الأمانة، ولهذا ليس بامكان البر والبحر أن يحملاه.

١٩٩٠م

---

(١) الاسراء، ٦٩.

ابن طفيل

ولد ابو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي في مطلع القرن السادس الهجري في وادي الآش بالقرب من غرناطة. وأمضى معظم أيام حياته في التدريس والطبابة. ونفذ في مطلع عام ٥٤٩ هـ / ١١٥٤ م الى الجهاز الحاكم في دولة الموحدين، وحظي بمنزلة رفيعة عند أبي سعيد بن عبد المؤمن. وحينما ولي ابو يعقوب يوسف الحكم، أصبح ابن طفيل طبيبه الخاص منصرفاً عن الطبابة العامة. وفي عام ٥٨٠ هـ / ١١٨٤ م قُتل أبو يعقوب في احدى الحروب فخلفه ولده أبو يوسف يعقوب المنصور، إلّا انّ مكانة ابن طفيل ظلت على ما كانت عليه، وأخذ يحظى باحترام خاص في بلاط المنصور. إلّا انّ هذه المرحلة الجديدة من حياته مع السلطان الجديد لم تستمر سوى عام واحد، حيث توفي بالمغرب عام ٥٨١ هـ[١].

وطالما لقّبه الباحثون والمؤرخون بالقيسي، اعتقاداً منهم انه ينتسب الى قبيلة «قيس» العربية. غير انّ الدكتور عمر فروخ كان من بين الفئة القليلة التي عبّرت عن شكها في عرقه العربي، وقد أشار حسن محمود عباس الى ذلك في كتابه «حي

(١) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون، بيروت ١٩٨٣، ص ٦٢٣.

بن يقظان وروبينسون كروزو»[١]. غير أنّ عمر فروخ نفسه قد ألصق نسبة القيسي هو الآخر بابن طفيل في كتابه «تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون» ولم يعبّر عن شكه في هذه النسبة. والجدير بالذكر انّ العلم والفلسفة لا يعرفان العرقية والعنصرية، ولا يختصان بقوم ما أو قبيلة معينة. غير انّ ابداء الشك في عربية ابن طفيل من قبل بعض الشخصيات التي عانت من التعصب القومي الوهمي، أمر يثير الاهتمام والتفاؤل. فعمر فروخ صنّف كتابين هما: «تاريخ العلوم عند العرب» و«تاريخ الفكر العربي»، غير انّ الذي يطالع هذين الكتابين بدقة لا يلاحظ فيهما سوى نتاج فكري اسلامي لا يختص بالعرب لوحدهم. أي انّ العلم والفلسفة قد انتشرا في العالم الاسلامي عن طريق المسلمين كافة من شتى الأصقاع والقوميات. بينما تركز تسمية الكتابين، على الطابع العربي بدلاً من الطابع الاسلامي الذي يوحّد المسلمين ويجمعهم ويصهرهم في بوتقته.

فابن طفيل ـ على أية حال ـ فيلسوف ومفكر اسلامي، وبالامكان تقديم أفكاره ورؤاه الى سكان المعمورة كافة لدراستها ومناقشتها.

وعلى ضوء ذلك يمكن أن ندرك بأنه لم يواجه في حياته أزمات حادة أو تحديات خطيرة، وانما أمضى حياته في سعة من العيش والرخاء وفراغ البال. وكان شديد الرغبة لمطالعة الكتب، وقد اتاحت له مكتبة السلطان ابي يعقوب تحقيق هذه الرغبة. ورغم هذا كان التفكير والتأمل يحظيان لديه بأهمية اكبر من التصنيف، ولهذا تُعدّ مؤلفاته قليلة الى حد ما قياساً الى عمره الطويل نسبياً والتفرغ الذي كان عليه. وقد أتى الزمان على اكثر مصنفاته وآثاره.

أساتذته وتلامذته

ليست هناك معلومات دقيقة عن أساتذته. كما لا نعلم على وجه الدقة اين درس العلم والفلسفة وكم هي الفترة التي أمضاها في دراسته؟ والقدر المسلّم به انّ

---

(١) حسن محمود عباس، حي بن يقظان وروبينسون كروزو، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٨.

قرطبة وأشبيلية كانتا من المراكز العلمية المهمة في تدريس العلم والفلسفة في أيام ابن طفيل. وذهب عبد الواحد المراكشي في كتاب «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» ـ وهو من المصادر المهمة في هذا المجال ـ الى انه قد تتلمذ على ابي بكر ابن الصائغ المعروف بابن باجه: «ابو بكر محمد بن طفيل، أحد فلاسفة المسلمين، قرأ على جماعة من المحققين بعلم الفلسفة، منهم ابو بكر ابن الصائغ المعروف عندنا بابن باجه»[١]. غير انّ ما ذكره ابن طفيل نفسه في رسالته «حي بن يقظان»، لا ينسجم مع ما ذهب اليه المراكشي لأنه اكّد خلال نقده الشديد لابن باجه انه لم يره قط. وهذا ما يجعل من الصعب القبول بكلام المراكشي والاعتماد عليه. والتفت الاستاذ بديع الزمان فروزانفر في المقدمة التي كتبها على الترجمة الفارسية لحي بن يقظان الى هذا الأمر، وعبّر عن اعتقاده بعدم انسجام كلام عبد الواحد المراكشي مع ما قاله ابن طفيل في هذه الرسالة، إلّا انه حاول التوفيق بين الرأيين من خلال اعتقاده أن ليس من المستبعد زمانياً ان يكون ابن طفيل قد تتلمذ على ابن باجه الذي توفي عام ٥٣٣ أو ٥٢٥ هـ، كما ليس من المستبعد أيضاً ان يكون ابن طفيل قد انكر تتلمذه على ابن باجه نظراً لما شاع عن ابن باجه من الحاد ومخالفة للشرائع، حتى انه كاد أن يُقتَل بسبب ذلك مراراً[٢].

ويمكن أن يؤيد رأي بديع الزمان هذا، ما ذهب اليه ابن طفيل ضمن تحدثه عن الفلاسفة السابقين من انّ ابن باجه أفضل من جميع من اشتغل بالحكمة والفلسفة في المغرب والاندلس. ولا شك في انّ الاعتراف بأفضلية ابن باجه، دليل على الاعتراف ايضاً بمقامه كاستاذ. واذا ما سلّمنا بملاحظة جذور أفكار ابن باجه في قصة حي بن يقظان، يصبح من السهل الأخذ بفكرة العلاقة بينهما كاستاذ

---

(١) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة، ١٩٤٩، ص ٢٤٠.

(٢) ابن طفيل، «زنده بيدار»، ترجمة قصة حي بن يقظان، المترجم بديع الزمان فروزانفر، ط ٤، طهران، ١٩٨١، ص ٣.

وتلميذ. وسنتحدث مستقبلاً عن كتاب «تدبير المتوحد» لابن باجه وعلاقته بقصة حي بن يقظان. ويعتقد أحمد امين انّ ابن رشد وابن طفيل قد عاصر كل منهما الآخر، إلّا انّ الاول اكبر من الثاني سناً[١]. ولا شك في انّ احمد امين قد اخطأ في ما ذهب اليه، دون ان نعلم مصدر هذا الخطأ. ويبدو انه تصور ابن رشد استاذاً لابن طفيل، مما أملى عليه تصوراً خاطئاً آخر وهو انه اكبر منه سنّاً ايضاً، على اعتبار انّ الاستاذ أسنّ من التلميذ عادة. لكن الذي لا شك فيه هو انّ ابن رشد لم يكن اكبر سناً من ابن طفيل، وهذا ما يعزه اللقاء الذي تمّ بين ابن رشد وأبي يعقوب، وما تحدث به ابن طفيل الى ابي يعقوب عن فضائل ابن رشد.

ويقول ابو بكر بندود بن يحيى القرطبي ـ وهو من كبار الفقهاء وتلامذة ابن رشد ـ انه طالما سمع الحكيم ابا الوليد ابن رشد يقول انه دخل على امير المؤمنين ابي يعقوب ولم يكن عنده سوى ابن طفيل. فانبرى ابن طفيل لتقديمه الى الخليفة والتحدث عنه وعن اسرته وأجداده، والإشادة بفضائل له لم يكن قد بلغها. وقد سأله ابو يعقوب عن رأي الفلاسفة والحكماء في السماوات، وهل يعتبرونها قديمة ام حادثة؟ فغلب عليه الحياء والخوف، فاعتذر عن الاجابة وأنكر اشتغاله في الفلسفة. فأدرك الخليفة حياءه وخوفه وأقبل على ابن طفيل طالباً منه الاجابة، فانبرى للحديث عن آراء الفلاسفة ولا سيما افلاطون بهذا الشأن، كما تطرق الى أدلة حكماء الاسلام. وأكد ابن رشد خلال حديثه لاستاذه القرطبي انّ الاحاطة والذاكرة التي شاهدهما عند ابن طفيل، لا يعتقد انهما موجودتان لدى أحد غيره من المشتغلين بهذه الفنون. كما قال بأنّ ابن طفيل كان مقبلاً عليه خلال حديثه مع ابي يعقوب هادفاً من وراء ذلك تقويته معنوياً واعداده للحديث في محضر الخليفة. وقد أفلح في ما هدف اليه، فانطلق لسانه للحديث بما لديه من معلومات، فحصل على مال وخلعة ثمينة وحصان.

كما نقل أبو بكر مندود بن يحيى القرطبي حدثاً آخر عن استاذه ابن رشد قال

---

(١) احمد امين، حي بن يقظان لابن طفيل وابن سينا والسهروردي، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٧.

فيه انّ ابن طفيل قد استدعاه يوماً وقال له: سمعتُ بأنّ امير المؤمنين ابا يعقوب يشكو من صعوبة عبارات أرسطو وتعقيد كتبه المترجمة. ويرى لو انّ هناك من يفهم مراد هذا الحكيم وينبري لصبّه في لغة بسيطة واضحة، لسهّل الأمر على طلاب الفلسفة. واذا كان بامكانك ان تقوم بهذا العمل فقم به. لا سيما وانا على علم بما لديك من قوة الذهن، وصفاء القريحة، والرغبة لانجاز هذا العمل. وانّ ما منعني عن القيام به هو الشيخوخة، فضلاً عن اشتغالي بأعمال أرى انها اهم من ذلك[١].

ولا يمكن الشك في صحة هذين الحدثين، لأنّ الذي تحدث عنهما تلميذ ابن رشد. ولا شك ايضاً في أنّ مضمون هذين الحدثين يعبّر عن كبر سنّ ابن طفيل حينما كان ابن رشد شاباً. ولم يقتصر ابن طفيل على تقديم ابن رشد فقط للخليفة الموحدي ابي يعقوب، وانما قدم اليه الكثير من علماء عصره الاكفاء وأشاد بهم في محضره. ويمكن ان نخلص الى القول مما سبق انه لا يوجد بين علماء ومفكري القرن السادس الهجري المعروفين من هو اكفأ من ابن باجه كي يكون استاذاً لابن طفيل.

ولا تتوفر معلومات دقيقة وثابتة عن تلامذة ابن طفيل أيضاً. لا سيما وقد أمضى هذا الحكيم ـ وكما ذكرنا ـ فترة مهمة من عمره في التأمل والتفكير الى جانب الطبابة والتدريس. ولا شك في انّ الانسان حينما يمضي جُلّ وقته في التفكير، فلا بد أن يكون ذلك على حساب التعليم والتربية. ورغم ذلك يرى عبد الواحد المراكشي انّ ابا بكر بندود بن يحيى القرطبي، أحد اولئك الذين أخذوا عنه وتتلمذوا على يديه. كما عَدَّ البطروجي ـ وهو من علماء علم الهيئة والفلك ـ من تلامذته أيضاً. ويرى البعض أنّ ابن رشد ممّن أخذ عن ابن طفيل ايضاً[٢].

---

(١) نقلاً بالمفهوم عن عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ج ١، ص ٦٨.

(٢) حسن محمود عباس، حي بن يقظان وروبينسون كروزو، ص ٢٢.

ويتميز اسحاق البطروجي وابن رشد عن سائر تلامذته. وتُعدّ نظرية البطروجي في «الحركة اللولبية»، ذروة الحركة العلمية الاسلامية المناهضة للنظرية البطليموسية. واستولى ابن طفيل من خلال ابن رشد على ميدان الفلسفة والطب. وقد اقتحم مذهب اصالة العقل الذي يقول به ابن رشد، المدارس الاوربية وهيمن على الأذهان هناك لما يقرب من ثلاثة قرون[١].

آثار ابن طفيل

نسب المؤرخون العديد من الآثار له، أغلبها في حقل الفلسفة سواء كانت طبيعيات أو الهيات. ومن بينها رسالة في النفس، وبعض الرسائل التي تبادلها مع ابن رشد. وللأسف لم تصل الى أيدينا من آثاره كافة سوى رسالة «حي بن يقظان». ومخطوطة «أسرار الحكمة المشرقية» الموجودة في مكتبة «اسكوريال»، ليست سوى جزء من هذه الرسالة. ويبدو انّ عنوانها الأصلي هو «رسالة حي بن يقظان في اسرار الحكمة المشرقية إستخلصها من درر جواهر الرئيس أبي علي بن سينا، الامام الفيلسوف الكامل العارف أبو بكر بن طفيل»[٢]. وله مصنفات في الطب أيضاً ومنها «ارجوزة في الطب» أشار اليها لسان الدين الخطيب. ونُسب اليه كتاب يدعى «مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن طفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات». ولديه مؤلفات في علم الهيئة والفلك، حيث أشار ابن رشد في الشرح الأوسط على كتاب «الآثار العلوية» لأرسطو ـ الذي توجد ترجمته اللاتينية ـ الى أحد هذه المؤلفات من خلال اشارته الى انّ ابن طفيل قد اعترض على النظام البطليموسي بشأن الافلاك واقترح نظاماً جديداً بدلاً منه. وقد أشار البطروجي ـ تلميذ ابن طفيل ـ في مقدمة كتابه الشهير حول الأفلاك، الى انّ ابن طفيل قد توصل الى نظام جديد للأفلاك، وفسّر حركتها بما

(١) م.م. شريف، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، طهران، ١٩٨٣، ص ٧٦٧.

(٢) حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة في العالم الاسلامي، ج ٢، ص ٦١٥.

يتعارض مع ما جاء في هيئة بطليموس. ولا يحتاج هذا التفسير الى الدوائر الداخلية والخارجية. والجدير بالذكر ان ما نُقِل عن ابن طفيل حول النظام الجديد، عبارة عن سلسلة من الاشارات الغامضة والمعقدة التي لا تدل على أمر واضح[١].

ووصف الباحث المعاصر عبد الرحمن بدوي كلام ابن طفيل حول النظام الجديد بأنه مبهم ولا أساس له، وأوصى بالصمت في مثل هذه الامور. ويرى عدم وجود أية فرضية صحيحة حول الأفلاك في الفترة التي سبقت كوبرنيك وغاليلو، وخطأ كل ما قيل على هذا الصعيد[٢]. ونفهم مما ذهب اليه عبد الرحمن بدوي انه يؤمن ايماناً مطلقاً بصحة ما ذهب اليه كوبرنيك وغاليلو، ورفضه لكل رأي سبق رأييهما. ويبدو انّ احترامه لهذين العالمين الغربيين قد سمح له بعدم احترام كل من سبقهما من العلماء والمفكرين! ونحن لا نشك في غموض النظام الجديد الذي تحدث عنه ابن طفيل وتفسيره لحركة الأجرام السماوية، لكن هل يُعدّ غموض الكلام دليلاً على بطلانه؟ ولا ريب في انّ الغموض يرجع في معظمه الى فقدان أصل أثر ابن طفيل بهذا الشأن، وعدم وقوفنا إلّا على اشارات عن رأيه نقلها لنا بعض أتباعه. ولو قُدّر لنا يوماً ان نعثر على أثره، فلربما تبدد كل هذا الغموض الذي يُشاهد في فرضيته. ولا شك في انّ العثور على هذه الآثار، ليس بالأمر الهيّن، وهو بحاجة الى جهود حثيثة ومضنية ومستمرة. وقد تمّ العثور مؤخراً على بعضها، وهذا ما يدعو الى التفاؤل باحتمال العثور على سائر آثاره الاخرى.

وكانت «الارجوزة الطبية» لابن طفيل، مفقودة مثل سائر آثاره الاخرى، إلّا انها عُثِر عليها مؤخراً في خزانة مخطوطات مكتبة القرويين بفاس المغربية[٣].

---

(١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٦٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) حسن محمود عباس، حي بن يقظان وروبينسون كروزو، ص ٢٥.

وكان لابن طفيل باع في الشعر أيضاً، وصل الينا القليل منه، رغم انه لا يُعدّ بمستوى شعر كبار الشعراء. وانطلاقاً من ذلك يمكن أن نقول بأن ابن طفيل، فيلسوف بالدرجة الاولى، قبل أن يُنظَر اليه كطبيب، وعالم فلكي. وكان يُقبل على الشعر في لحظات من حياته مندفعاً الى ذلك ببعض الدوافع الخاصة[1]. والشعر الذي وصل الى أيدينا منه، يمكن الرجوع اليه في كتاب «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» لعبد الواحد المراكشي. وقد وصف المراكشي ابن طفيل بحسنات الدهر وذكر انّ ابنه ويُدعى «يحيى» الذي وُلد بمدينة مراكش عام ٦٣٠ هـ، قد أنشد له شيئاً من أشعار أبيه، وقام بنقلها في الكتاب المذكور مبوبةً حسب الموضوع[2]. وقد يقف خلف تخلّف شعره عن شعر كبار الشعراء، انهماكه في التفكير بالقضايا الفلسفية، فلم تتوفر لديه الفرصة الكافية لصقله والابداع فيه. لكننا لو علمنا انّ قوة الخيال تؤلف جوهر الشعر، لأمكننا القول بأنّ هذا الحكيم الكبير يُعدّ من أفضل شعراء العالم. وهذا ما تؤكده قصة «حي بن يقظان» التي هي أهم آثاره التي وصلت الى أيدينا. فهذه القصة ورغم انها تتناول في مضمونها ومحتواها موضوعاً فلسفياً، إلّا انها تمثل اروع مظاهر الخيال من حيث اسلوب الكتابة وطريقة العرض. وتكمن فنيّة ابن طفيل في خلطه لأعمق القضايا الفكرية والفلسفية بقوة الخيال، وعرضها بعد ذلك بصورة جذابة بديعة أمام أفكار الآخرين. ويتضح مما سبق انّ قضية الخيال تحظى عنده بأهمية خاصة، حيث يمكن من خلال هذه القوة تحقيق نجاحات كبرى ومدهشة.

وأدرك المستشرق الفرنسي المعاصر الشهير هنري كوربن قوة الخيال التي كانت لدى ابن طفيل ومدى الأهمية التي كان يوليها لها. وقد توصل اليها من خلال دراسته لآثار ابن رشد.. ويرى انّ الباحثين الغربيين يعرفون ابن طفيل من خلال انتقاد ابن رشد لآرائه في كتاب النفس، الفصل الخامس. ويرجع الانتقاد

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤.

(٢) ص ٢٤٠.

الى اعتقاد ابن طفيل بوحدة العقل الانساني الممكن مع القوة المتصورة أو القوة المتخيلة، ويرى انّ القوة المتخيلة لو عملت كما يجب، فبامكانها أن تدرك المعقولات بدون افتراض ضرورة وجود العقل. ومما يؤسف له فقدان هذا الأثر المهم الذي وردت فيه أفكاره هذه، والذي كان بامكانه ان يساعد على فهم مراده من قصته الفلسفية، وكي يمكن ايضاً المقارنة بين فكرته وبين نظرية قوة الخيال التي تحدث عنها مفكرو شرقي العالم الاسلامي بشكل مفصل[١].

ونحن لا نعتقد بصحة ما ذهب اليه كوربن من انّ الباحثين الغربيين لم يعرفوا ابن طفيل إلّا من خلال انتقادات ابن رشد التي وجهها اليه. وسنتحدث عن ذلك فيما بعد. إلّا أنّ رأيه في قوة التخيل وعالم المثال عند ابن طفيل، يحظى بأهمية بالغة. ومما لا ريب فيه أننا لا نستطيع دراسة عالم الخيال من وجهة نظر ابن طفيل على وجه الدقة، نظراً لعدم وصول كتابه الذي يعبّر عن رأيه بهذا الشأن الى ايدينا. ورغم هذا يمكن ان نستشف من قصة حي بن يقظان انه يولي قوة الخيال اهمية فائقة. وهناك الكثير من الكلام حول عالم الخيال وتجرده. فالشيخ الاشراقي شهاب الدين السهروردي الذي عاصر ابن طفيل وعاش شرقي العالم الاسلامي، يعتقد بوجود عالم خيال منفصل. غير انّ صدر المتألهين قد تحدث بعد قرون عن عالم الخيال المتصل، وقدّم العديد من البراهين لاثبات ما ذهب اليه. فعالم المثال الذي يُدعى بعالم البرزخ ايضاً، مرتبة من الوجود مجردة عن المادة رغم اتسامها بالكم، والكيف، والوضع، وسائر الاعراض. ويعتبر اتباع الفلسفة المشائية العقل الفعال ـ الذي هو آخر العقول الطولية ـ علة وجود هذا العالم. ويرى الحكيم شهاب الدين السهروردي انّ علة وجود عالم المثال، بعض العقول المتكافئة التي تُسمى بالعقول العرضية أيضاً. فالصور الجوهرية تتمثل في عالم المثال وتظهر بأشكال مختلفة. ولا يلحق اختلاف الأشكال وتفاوت الهيئات في عالم المثال ضرراً بوحدة شخصية الفعلية الجوهرية. ومما يؤكد على ذلك وجود تصورات

---

(١) هنري كوربن، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة اسد الله مبشري، ص ٢٩٤.

مختلفة لدى مجموعة من الناس حول شخصية تاريخية ما، إلّا انّ هذه التصورات المختلفة والمتباينة لا تلحق أدنى ضرر بالوحدة الشخصية لتلك الشخصية. ويعتقد شهاب الدين السهروردي انّ الصور المعلقة ذات صلة بعالم المُثل، وهو غير عالم المُثل الافلاطونية. ويرى انّ المثل الافلاطونية عبارة عن موجودات ثابتة في عالم الأنوار العقلية، في حين لا تتحقق المثل المعلقة إلّا في عالم الأشباح المجردة(١).

وعلى ضوء ما ذكر على صعيد عالم الخيال، يتضح انّ المُثل المعلقة وأنواع التمثلات، تتصل بهذا العالم. ومن المتعذر حلّ أسرار الطبيعة ورموزها بدون الاستعانة بنوع من التمثل. وهنا تتضح أهمية العمل الذي أنجزه ابن طفيل في قصة حي بن يقظان، ويتجلى الدور الذي يلعبه الخيال فيها. فقد استطاع هذا الحكيم الكبير وبالاعتماد على قوة التمثل النفوذ من عالم الطبيعة الى عالم العقل. وقد طوى وادي الخيال من اجل الوصول الى عالم العقل وأوصل الانسان المشتبك مع الطبيعة بالعقل الفعال. وترمز كلمة «حي» عند هذا الحكيم الى العقل، وكلمة «يقظان» الى الله تعالى. غير انّ العقل الذي أشار اليه بكلمة «حي» هو من السعة والامتداد بحيث نفذ الى بطن الطبيعة وتجلّى عن طريق التمثل بأشكال وصور مختلفة ومنسجمة. لهذا ورغم انّ ابن طفيل، شخصية فلسفية، إلّا انه عرض أعقد القضايا الفلسفية في قالب الخيال والتمثيل، مستخدماً في قصة حي بن يقظان مختلف انواع العلوم والفنون بما فيها علم التشريح، والطب التجربي، والجغرافيا، والهيئة، والفلك.

والفكرة الجوهرية في قصة حي بن يقظان، تدور حول نشوء وارتقاء الانسان، والتي تم التعبير عنها من خلال الحركة من العالم المحسوس الى العالم المعقول. وتتم الحركة من المحسوس الى المعقول والانتقال من التجربة الى التجريد، عن طريق العقل أحياناً، وعن طريق الحدس أو الشهود في أحيان

---

(١) الدكتور الديناني، شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، طهران، دار الحكمة للنشر، ١٩٩٤، ص ٣٦٤.

اخرى. ورغم استعانة ابن طفيل بجميع علوم زمانه وفنونه لرسم مسار هذه القصة الرمزية، فقد استخدم ما لديه من ذوق رفيع وفن أدبي ايضاً غير غافل عن انواع التزويق والصناعات الأدبية التي تنفخ في الكلام التأثير على القارئ. وقد تعاضدت كل هذه العوامل لكي تخلق من هذه القصة، احدى أروع القصص العلمية الفلسفية التي ظهرت في ميدان الثقافة البشرية، وتضفي عليها طابع الخلود. ولا تقتصر أهمية هذه القصة وروعتها على ما تميزت به من مضمون غني ومحتوى عال، وانما لما اتسمت به ايضاً من قالب جميل وشكل جذاب ساحر.

والجدير بالذكر انّ قالب هذه القصة لم يكن جديداً، فقد سبق ابن طفيل آخرون غيره في الكتابة بهذا القالب، بل لم تكن حتى أسماء «حي بن يقظان» و«سلامان» و«أبسال» جديدة ايضاً. فبامكاننا أن نشاهد اسمي سلامان وابسال في ثلاثة مواضع وفي قالب قصصي. وهناك موضعان أيضاً استُخدم فيهما اسم حي بن يقظان ضمن الاطار القصصي. فقد ورد اسما سلامان وأبسال في قصة ترجمها حنين بن اسحاق الى العربية عن اليونانية. وتدور أحداثها حول سلطان حكيم يُدعى هرمانوس بن هرقل. وكان شديد الرغبة في ان يكون لديه ولد، إلّا انه كان يجتنب النساء. وفكّر وزيره المدبّر بطريقة، فأشار عليه بأن يضع نطفته في اناء، ويحافظ عليها، فلعل ولداً يخرج له منها. فاستحسن السلطان رأي الوزير وفعل ما أشار عليه به، فظهر له ولد أسماه «سلامان». ثم اختار له مرضعةً تدعى «ابسال». وحينما كبر ابن السلطان، علق خاطره بأبسال وأخذ يفكر فيها دائماً مما صرفه عن التفكير بامور المُلك وشؤون البلاد، وأخذ يبحث عن الحكمة[1]. والموضع الثاني الذي ورد فيه اسما سلامان وابسال، قصة نقلها ابن الأعرابي وتتحدث عن أسر شخصين أحدهما يعمل الخير ويُدعى سلامان، والثاني يعمل السوء والشر ويدعى أبسال. ويتم اطلاق سراح الاول لما عُرِف عنه من سلامة

---

(١) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ص ٦٢٥.

النفس وحسن السمعة، بينما يهلك الثاني في الأسر لخبثه واشتهاره بالشر[١].

والموضع الثالث، قصة أوردها ابن سينا في كتابه «الاشارات والتنبيهات» وقال فيها: «واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وأبسال، فاعلم انّ سلامان مثل ضُرب لك، وانّ ابسالاً مثل ضُرِب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله ثم حلّ الرمز ان أطقت»[٢].

وقال الامام الفخر الرازي ـ وهو من شرّاح كتاب الاشارات ـ انّ الشيخ ابن سينا قد كلّف قرّاء كتابه بأمرٍ هو في حكم التكليف بمعرفة الغيب. فمن لا معرفة له بوضع هذين اللفظين، يعجز عن فهم ما لهما من معنى ايضاً. وقد عبّر نصير الدين الطوسي عن اعتراضه على رأي الامام فخر الدين، وعدّ كلام ابن سينا اشارةً الى قصة ما، احتمل أن تكون احدى قصص العرب. واستدل على رأيه هذا بوجود هاتين الكلمتين في الأمثال والحكايات العربية. ونقل الطوسي ثلاث قصص مستعيناً بها في شرح وتوضيح كلام ابن سينا. القصة الاولى هي قصة ابن الاعرابي التي اوردها في كتابه «النوادر». وقال الطوسي انّ هذه القصة لا تطابق مراد ابن سينا، وأكد بأنه لم يقرأها في كتاب «النوادر» وانما سمعها من بعض فضلاء خراسان. والثانية، قصة حنين بن اسحاق التي عرّبها عن اليونانية. واعتبر الطوسي هذه القصة، من صنع أذهان عوام الحكماء وعدم انسجامها مع مراد ابن سينا أيضاً. والقصة الثالثة، قصة منسوبة لابن سينا، وتنسجم مع مراده في كتاب «الاشارات». وقال بأنه قد عثر عليها بعد عشرين عاماً من شرحه للاشارات. وأوردها ابو عبيد الجوزجاني ـ وهو من كبار تلامذة ابن سينا والمقربين لديه ـ ضمن قائمة بآثار ابن سينا. وأشار ابن سينا الى قصة سلامان وأبسال في رسالة «القضاء والقدر» أيضاً[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٢٦.

(٢) ابن سينا، اشارات وتنبيهات، ج ٣، ص ٣٦٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

وأما الموضعان اللذان يُشاهد فيهما اسم حي بن يقظان في قالب قصصي قبل ابن طفيل فهما: قصة وردت في آثار ابن سينا، وقصة تحدثت عنها آثار السهروردي. وقد تحدثنا بالتفصيل عن هاتين القصتين في كتابنا «شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي» ولا ضرورة للتكرار هنا. وأشار الاستاذ بديع الزمان فروزانفر الى قصص اخرى قال انها سبقت قصة حي بن يقظان مثل قصة موسى عليه السلام ودارا. كما انّ الجزء الاخير من القصة «ارضاع الظبية للطفل» قد ورد في قصة نمرود (المثنوي، آخر الجزء السادس)، إلّا انّ دقّة ابن طفيل في كيفية ولادة الانسان من الطين، وحدوث القلب والدماغ والكبد، وتعلق الروح الحيوانية بالقلب، وظهور الأعضاء، ورعاية النقاط الفلسفية والتشريحية، قد أضفت بمجملها طابع الابداع والاختراع عليها وأخرجتها في حلة جديدة حلوة[1].

وعلى ضوء ما ذُكر يمكن ان نقول بأنّ استعراض القضايا الفلسفية العميقة في قالب قصصي، لم يكن بالعمل الذي ابتدعه ابن طفيل، وانما كان موجوداً منذ القديم، ولجأ اليه العديد من رجال الفكر للتعبير عن آرائهم. إلّا انّ الذي أدى بابن طفيل الى اختطاف رهان السبق من الآخرين هو تناوله في قصة حي بن يقظان لأهم القضايا المتنازع عليها بين رجال الفلسفة والكلام، ألا وهي قضية الجمع بين الدين والفلسفة أو التوفيق بين العقل والنقل. وهي قضية طالما أُثير حولها الكثير من الجدل والنقاش في كافة العصور والأزمنة. ولو علمنا انّ المغرب الاسلامي كان في ايام ابن طفيل خاضعاً لحكم دولة الموحدين التي كانت تنزع نحو الجمع بين العقل والدين، لاتضحت لنا أهمية العمل الذي قام به ابن طفيل من خلال قصته. وكانت المغرب تخضع خلال العهد الاسلامي لسلطة البربر قبل ان يحل الموحدون محلهم وتظهر دولتهم الى الوجود على يد محمد بن تومرت الذي ادعى المهدوية منذ عام ٥١٥ هـ / ١١١٢ م. وقد بلغت هذه الدولة ذروة عظمتها

(١) ترجمة بديع الزمان فروزانفر لقصة حي بن يقظان، ص ٧.

ومجدها في عهد ابي يعقوب يوسف (٥٥٨ ـ ٥٨٠ هـ / ١١٦٣ ـ ١١٨٤ م) وأبي يوسف يعقوب (٥٨٠ ـ ٥٩٥ هـ / ١١٨٤ ـ ١١٩٨ م)، وكانت قد اتخذت من مدينة مراكش عاصمة لها. وقد أدخل الموحدون الكثير من المفاهيم الجديدة الى علم الكلام. كما دخل الى بلاد المغرب المذهب الأشعري وأفكار الغزالي، مما أوجد تمايلاً عقلياً في مذاهب المتكلمين. وكان هناك من ظلّ مصراً على التشبث بسنة السلف، كما لم يكن بعض المتحررين فكرياً على رضىً كامل عن تلك الاوضاع المستجدة. ورغم هذا استطاعت هذه الحركة العقلية ان تدفع بالكثيرين نحو التأمل الفلسفي والتدبّر في الامور. وقد تحققت مثل هذه النتائج في ظل أوضاع كانت تثير فيها الآراء العقلية غضب الناس واستياءهم، ويتعرض أصحاب مثل هذه الآراء الى ملاحقات صارمة.

وفي أجواء ذلك الصراع المحتدم، لم يرق لبعض السياسيين والكثير من المفكرين أن يطرأ تغير على عقائد عامة الناس وآرائهم، أو ترتفع معرفتهم الى مستوى المعرفة العقلية والفلسفية. ولهذا بذلوا كل ما لديهم من جهود لفصل الدين عن الفلسفة، وتحديد حدود كل منهما. وكان ملوك الموحدين يميلون نحو المذاهب الكلامية، إلّا انّ ابا يعقوب وخليفته كانا يوليان اهتماماً ايضاً نحو العلوم العقلية ما سمحت لهما الظروف بذلك، مما أدى الى ازدهار الفلسفة في عهديهما[١].

وقد عاش ابن طفيل الفيلسوف في ظل هذه الظروف السياسية والاجتماعية، وحظي في بلاط الموحدين بمنزلة سامية. فكان يمضي معظم أوقاته مع السلطان ابي يعقوب يوسف ويجالس هذا السلطان العالم ويحادثه. ولا شك في انّ المجالسة لا يمكن أن تتم بدون وجود استئناس وتآلف بين الجانبين، كما انّ الاستئناس والتآلف لا يتحققان بدون وجود التقارب النفسي والتماثل الروحي. ومن هذا ندرك وجود تقارب نفسي بين ابن طفيل وابي يعقوب نابع من التقارب الفكري.

---

(١) دي بور، ت. ج، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده، بيروت، ١٩٨١، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

واذا كان ابن طفيل حكيماً وحلو التعبير، فقد كان ابو يعقوب يوسف يزيّنه العلم ويتّسم بطلاقة اللسان وعذوبة الكلام ايضاً. وكان يلتقي بالكثير من العلماء والفضلاء، ويحفظ القرآن الكريم وصحيح البخاري، وعلى معرفة كاملة بالأدب العربي وأيام الجاهلية، ويحيط ببعض الكتب الفقهية. كما كان قد انبرى لتعلم علم الطب، والحكمة، والعلوم العقلية. وقد جمع في مكتبته عدداً لا بأس به من كتب الحكمة والفلسفة[١].

واذا علمنا تأثير البيئة والظروف الاجتماعية والسياسية على ظهور ونمو الفكر الفلسفي، فلا بد لنا من الاعتراف بأنّ قصة «حي بن يقظان» ـ التي تضم أهم افكار ابن طفيل وآرائه ـ ذات صلة بقضايا عهد دولة الموحدين في المغرب الاسلامي، ويؤلف التوفيق بين العقل والدين أهم اهدافها. والموحدون كانوا يدّعون اتّباع مذهب الغزالي، ويشتهرون بالاعتقاد الخالص بوحدانية البارئ تعالى، ويرون العقائد المشبهة كفراً صريحاً. كما كانوا على صعيد آخر وبايحاء من افكار ابن تومرت يحرصون على الرعاية الدقيقة لظواهر الدين وشعائره، حتى انهم اتخذوا من فقه الظاهرية أساساً لمذهبهم الرسمي. وفضلاً عن هذا كله، كانوا يؤمنون بأنّ الفلسفة نوع من الحقيقة الباطنية الخاصة بالخواص وأهل البصيرة، متأثرين في ذلك بأفكار ابن باجه. كما يؤمنون ايضاً أنّ العوام العاجزين عن نيل المعرفة الخالصة، فلا يجب ان يتعلموا سوى المعاني الحرفية للآيات الخاصة بالقيامة[٢]. واذا انعمنا النظر في قصة حي بن يقظان، يتضح لنا على وجه الدقة حملها لآراء الموحدين وأفكارهم. ويُعدّ التوفيق بين العقل والدين، من أهم الأهداف التي تتوخاها هذه القصة.

ويبدو أنّ الدافع من وراء عرض القضايا الدينية والتوفيق بينها وبين المبادئ العقلية هو توجيه أنظار عامة الناس ـ الذين ينظرون بعين الاستهانة الى الفلاسفة

---

(١) حسن محمود عباس، حي بن يقظان وروبينسون كروزو، ص ١٩.

(٢) م.م. شريف، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٧٥٥.

ويعتبرونهم معارضين للدين ـ نحو حقيقة الانسجام بين الدين والعقل، والتأكيد على انّ العقل النيّر لا بد وأن يصل في نهاية المطاف الى عين النتيجة التي يمكن الوصول اليها عن طريق الشرع والدين، وأنّ الاعمال الدينية قائمة بمجموعها على نقاط وظرائف تؤيدها الحكمة ايضاً؛ مع فارق واحد هو انّ الحكمة تقتصر على الخواص، ولهذا تُكشَف الحقائق في التعليم الفلسفي بشكل صريح وواضح، في حين يخاطب الشرع كافة الطبقات، ولهذا فقد عُرِض في زيّ التشبيه والمجازات والأمثال. أضف الى ذلك انّ بعض الحكماء لا ينظرون إلّا الى الدائرة التي هم فيها ويتجاهلون المحيط الاكبر والحياة العامة، وقد ينجذبون الى الآراء الفلسفية والمفاهيم المنطقية حتى انهم يحددون الحقيقة بآرائهم المحدودة، فيشرعون في التطرف ويثيرون المؤاخذات على اسلوب أهل السلوك والرياضة. ولهذا أُريد من التوفيق بين الدين والعقل ايقاظ مثل هؤلاء من سباتهم، وضرورة التأمل في كلام خاصة الحق ونمط تعاليمهم، والالتفات الى انّ تربية عامة الناس لا تُتاح إلّا عن هذا الطريق الذي لا يتعارض مع المبادئ العقلية. ويبدو أنّ ابن طفيل قد انبرى للتوفيق بين العقل والشرع عن اخلاص وصدق. وقد اكد على ذلك عبد الواحد المراكشي الذي قال انه كان مقبلاً على العلم الالهي في آخر عمره بكل ما كان لديه من همة، وكان يسعى للتوفيق بين الحكمة والشريعة، ويعظّم الشرع في السرّ والعلن[١].

تجدر الاشارة الى انّ المرء حينما يعتبر الدين حقاً ويؤمن بالفلسفة ايضاً ويعدّها ادراكاً للحقائق، فلا بد له من القبول بحقيقة التوفيق بين الدين والفلسفة. لأنّ الحق واحد دائماً، ولا مجال للتعدد اليه. ويمكن أن نستشف مما ذهب اليه ابن طفيل انه يؤمن بأربع درجات للناس: الاولى وهي أعلاها، درجة الفيلسوف؛ والثانية، درجة عالم الدين العارف بالمعاني الروحية كالعرفاء؛ والثالثة، أولئك المرتبطون بظاهر الدين ويجهلون عمقه وباطنه. ويقع الفقهاء ضمن هذه الدرجة؛ والرابعة،

(١) ترجمة بديع الزمان فروزانفر الفارسية لقصة حي بن يقظان، ص ٩ ـ ١١.

وهي ادنى الدرجات وتشمل عامة الناس[١]. وقد نشأت «الحـقيقة المـضاعفة» المعروفه باسم ابن رشد والمشتهرة كثيراً في الغرب، عن هذه الفكـرة، وتُسـمى بالحقيقة المزدوجة ايضاً.

التآويل والتفاسير

لسنا في معرض الحديث عن معنى التأويل والتفسير أو التميز بينهما، لأنّ هذا خارج عن موضوع هذا المقال. لكن مهما قيل فيهما فلا يمكن الشك في انّ أي فكرة لو عُرِضت في اطار القصة وبلغة الرواية، فلا بد من الاستعانة بنوع من التأويل أو التفسير لفهم معناها. وتزداد الحاجة الى مـثل هـذا التأويـل اذا كـانت الفكـرة المستعرضة، فلسفية وفكرية عميقة. وقصة «حـي بـن يـقظان»، ليست قـصة بسيطة، وليس معناها، معنى اجتماعياً متداولاً ايضاً. فما تناولته هذه القصة، يُعدّ من اهم القضايا التي واجهها الانسان حتى اليوم. ولهذا لم يكن ادراك الناس لهـا واحداً، وانما راح كل واحد يفسرها طبقاً لفهمه لها. ويرى بعض المفكرين انّ ابن طفيل قد رمى منها الى اثبات خلود النفس الانسانية، التي رمتها الأقدار لبعض الوقت في الجسم المادي، فاستخدمت القوى الجسمية كآلات ووسائل للوصول الى مراحل الكمال، حتى تنتقل آخر المطاف الى عالم آخر فيبلغ ما كان لديها في مرحلة القوة، مرحلة الفعل[٢].

ويرى البعض الآخر انّ ابن طفيل اراد ان يصوّر بداية خلق الانسان، والتعبير من خلال قصته عن نظريتي الخلق اللتين يراهما معقولتين. وهناك من قال بأنّ ما جاء في هذه القصة، استعراض لغربة الانسان ووحدته. وقد أصرّ على هذا الرأي الأخير اولئك الذين قاسوا هذه القصة بتدبير المـوحد لابن باجه وأكـدوا عـلى

---

(١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٧٥.

(٢) مصطفى غالب، ابن طفيل في سبيل موسوعة فلسفية، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٠ ـ ١١.

العلاقة بينه وبين ابن طفيل[١]. وهناك رأي آخر يقول بأنّ المؤلف قد اكد من خلالها على العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع، وانّ الفرد مصدر المجتمع[٢].

وهناك فئة اخرى ترفض هذه الآراء كافة ولا تعتبر اياً منها هدفاً كان يلاحقه ابن طفيل في قصته. وانما كان هدفه الكشف عن كيفية حصول المعرفة، وأنّ بامكان الانسان ادراك الحقائق حتى وان كان يعيش العزلة والوحدة، وبعيداً عن البيئة الفكرية والثقافية[٣].

والرأي الآخر الذي أُبدي على هذا الصعيد، سبق أن أشرنا اليه، ويتمثل في محاولة ابن طفيل التوفيق بين العقل والدين أو الفلسفة والشريعة. وهناك العديد من الآراء الاخرى التي لا نرى حاجة للاشارة اليها. والكثير من الآراء التي أشرنا اليها لا تتعارض مع بعضها ويمكن أن تُستنبط جميعاً من تلك القصة. ومن خصوصية القصة ـ سيما اذا كانت فلسفية ـ انها تنسجم مع مختلف التفاسير وتحمل العديد من المعاني. ولكي نناقش ما ورد من تفاسير وتأويل، لا بد لنا من تقديم ملخص لهذه القصة:

تتحدث هذه القصة عن انسان يظهر من التراب في جزيرة نائية من جزر الهند ذات مناخ معتدل. وقد روى ابن طفيل هذه القصة برواية اخرى ـ لبعض الاعتبارات ـ فقال انّ شقيقة سلطان الجزيرة المقابلة للجزيرة الاولى تزوجت خفية بشخص كانت تعتقد انه يليق بها فأنجبت منه طفلاً (حي بن يقظان)، فوضعته في تابوت خوفاً من اخيها وأحكمت غلقه وألقته في البحر. فأخذته الامواج الى الجزيرة المقابلة. وطبقاً للفرضيتين، فقد سمعت ظبية خطف العقاب وليدها أنين الطفل وبكاءه، فأخذت ترضعه لبنها وتربيه. فترعرع الطفل وحيداً بين الحيوانات وبعيداً عن تأثير الانسان وتهذيبه. وانتزعه التأمل في أحوال

---

(١) هنري كربن، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٢٩٦.

(٢) مجلة الأزهر، ج ١، ص ٦٣٣.

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٤٣.

موجودات العالم من معرفة العوالم المحسوسة الى فهم وادراك الحقائق المعقولة، وأخذ يدرك عالم المحسوسات والمجردات بالطريقة التي ذهب اليها فلاسفة اليونان والاسلام. كما أخذ يتوصل للحقائق الاخلاقية والتعاليم الحياتية عن طريق الاستدلال. كما ادرك المعارف الالهية وعرف ذات الله وصفاته. وتوضحت لديه من خلال الرياضة والتأمل وعن طريق الاستدلال والمكاشفة تعاليم الانبياء التي لا خبر له عنها. ثم تعرّف بعد ذلك على «ابسال» الذي دخل الى هذه الجزيرة النائية غير المسكونة. وكان الاخير متديناً إلّا انه من أهل التأويل ولم يكن يقنع بظواهر الدين. وكان قد هجر صديقه «سلامان» الذي هو من اهل الظاهر، وفضّل الابتعاد عنه واختيار السكن في هذه الجزيرة التي يقطنها حي بن يقظان لوحده. واغتنم حي بن يقظان فرصة وجود ابسال الى جانبه فأخذ يتعلم منه الدين واللغة والآداب الاجتماعية. ويؤكد ابن طفيل في هذه القصة على أنّ ما أخذه ابسال عن طريق التعليم على صعيد الشريعة، كان عين ما توصل اليه حي بن يقظان عن طريق التفكير، وأنّ الدين والفلسفة، شيء واحد في الامور المتصلة بالشريعة والحقيقة، وينتهيان الى موضع واحد.

وينطلق بعد ذلك حي بن يقظان مع ابسال الى الجزيرة المجاورة التي سبق أن هاجر منها أبسال كي يتعلم حي بن يقظان معنى الحكمة وتشريع قوانين الزكاة والحج وما يتعلق بالتعامل مع الناس. لأنه ورغم معرفته بمبادئ الشريعة واصولها عن طريق التفكير، إلّا انه لم يدرك ضرورة حفظ السنة والشريعة ووضع قوانين المعاملات، لأنه لم يحس ولم يبصر نمط التعامل مع الناس. وحينما يختلط بأهل هذه الجزيرة يدرك ضرورة الحفاظ على ظاهر الشريعة واجتناب التأويل في العقائد والقوانين حفظاً على مصلحة المجتمع والخلق. وعندما يدرك الاثنان عدم الانسجام بين العيش في أوساط الناس وبين فراغ البال اللازم للتريض والعبادة، يتخليان عن الناس ويهجران تلك الجزيرة المأهولة ويعودان الى جزيرتهما القفراء

ويموتان فيها آخر المطاف[1].

ونرى في هذه القصة انّ ابن طفيل يطرح تصورين لخلق الانسان: الاول خلقه من قطعة من الطين المخمر التي تصلح لأن تنشأ منها أعضاء الانسان. والثاني أورده منسجماً مع رأي من يؤمن بولادة الانسان من أب وأم. ومن هنا ندرك انّ هدف ابن طفيل لم يكن تصوير بداية أو طبيعة خلق الانسان، لأنّ حي بن يقظان قد ولد طبقاً للرؤية الثانية من أبوين مثل أي انسان آخر، مع فارق هو انه قد انفصل عنهما بمجرد ولادته.

كما لا يمكن ان يكون الهدف الاساس من هذه القصة التعبير عن حقيقة العلاقة بين الفرد والمجتمع، لأنّ حي بن يقظان وفي ذات الوقت الذي كان يقطن في جزيرة نائية قفراء، كان يعيش في الجزيرة الاخرى مجتمع متمدن لديه كافة القوانين الضرورية للحياة الاجتماعية. كما أنّ قضية خلود النفس وموضوع غربة الانسان، لا يمكن الحديث عنهما من دون تبلور موضوع صحيح على صعيد المعرفة والادراك. ولهذا لا بد من البحث عن الهدف الرئيس لهذه القصة في قضية المعرفة وطريقة الادراك. فحينما تقترب قضية المعرفة وطريقة الادراك من الحل، يجد التوفيق بين العقل والدين أو الفلسفة والشريعة موقعه الحقيقي. وهناك الكثير من القضايا والمفاهيم المهمة في هذه القصة والتي لا بد من عدّها من شؤون الادراك. فتقليد الأصوات، وظهور اللغة، واختراع اللباس، وتشييد محل السكنى، من الامور التي تترتب على نظرية المعرفة وطريقة الادراك. كما انّ اعداد وسائل وآلات الدفاع، واستخدام الحيوانات الأهلية، واكتشاف النار، وطهو الطعام، من الامور المهمة التي كان لكل منها حدث مهم وعظيم في التاريخ البشري الحافل بالأحداث. فاكتشاف النار ـ على سبيل المثال ـ لم يكن امراً بسيطاً وهيناً قط. وقد تغيّرت الحياة البشرية تغيراً جوهرياً بعد هذا الاكتشاف لا سيما وقد اعتمدت عليه الكثير من عناصر حياة الانسان الاخرى. ولا يقل اختراع اللباس، وتشييد

---

(١) عبد الحسين زركوب، يادداشتها وانديشه ها، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

المسكن، وصناعة آلات الدفاع والقتال أهمية عن اكتشاف النار. ويعد ظهور اللغة والقدرة على الكلام والتحدث، أهم من سائر الاكتشافات والاختراعات الاخرى، لما لعبته اللغة من دور في تاريخ الثقافة البشرية. وهناك كلام طويل وآراء كثيرة حول ظهور اللغة وطبيعة وضع الألفاظ للمعاني. وقام علماء اللغة ببحوث واسعة ودراسات دقيقة في هذا المجال. كما انهمك علماء اصول الفقه ولفترات طويلة في التحقيق والاستقصاء وألّفوا العديد من المصنفات القيمة. وقد اختلف ما توصل اليه علماء علم اصول الفقه عما يقوله علماء اللغة في هذا اليوم. ولا شك في أنّ حاجة الانسان الى التكلم، تكمن خلف ظهور اللغة. كما انّ حاجة الانسان الى الكلام تكمن خلفها حاجته الى التعبير عن مشاعره وعواطفه.

وقد كان حي بن يقظان يعيش حياته في جزيرة نائية وحيداً منفرداً ويتفحص في الحيوانات التي تعيش الى جانبه، ويشاهد كيف كانت تعبّر عن ميولها ورغباتها الباطنية بأصواتها المعقدة المختلفة. مما دفعه لتقليد الحيوانات في أصواتها فأخذ يبعث أصواتاً كأصواتها عند حاجته الى شيء ما. وقد برع في تقليد الأصوات حتى انه أخذ يحاكي مختلف الحيوانات والطيور على وجه الدقة. ولم يقتصر في تقليده للأصوات على هذا الحد، بل أخذ يقلّد مختلف أصوات الحيوان الواحد. فللحيوان أصوات مختلفة يعبّر كل صوت منها عن حالة معينة. فالصوت الذي ينطلق من حيوان ما في حالة القتال والدفاع عن النفس غير الصوت الذي ينطلق منه في حالة الجوع أو في حالة الخوف أو في اية حالة اخرى.

وحينما تعرّف في المراحل التالية على أبسال، تعلّم منه الكلام واسلوب التحدث مع الناس. واستخدم ابسال في تعليمه افضل الطرق وأنجعها بحيث استطاع ان يتكلم خلال فترة قصيرة. وكانت طريقته في التعليم انه كان يشير بيده الى كل شيء أمامه، ثم يتلفظ اسمه بعد ذلك. وكان يكرر ذلك العمل ويجبر حي بن يقظان على تكرار تلك الأسماء والكلمات[١].

---

(١) حسن محمود عباس، حي بن يقظان وروبينسون كروزو، ص ٣٨.

وما رسمه ابن طفيل في قصته حول نشوء اللغة والكلام وطبيعة التعلم، أقرب الى آراء علماء اللغة الجدد منه الى علماء اصول الفقه. غير انّ فكرته هذه تُعدّ على صعيد آخر غير منسجمة مع ما ذهب اليه علماء اللغة الجدد؛ لأنّ الكثيرين منهم يرون استحالة التفكير بدون لغة، وأنّ افكار الانسان وآراءه تتحقق في قالب الألفاظ والعبارات، في حين يعتقد ابن طفيل بوجود الفكر دون الحاجة الى استخدام اللغة، وهذا ما كان يبرهن عليه خلال سرده لقصته. انه يرى انّ بامكان الانسان اكتشاف أسرار الطبيعة كافة بدون تدخل أي لفظ وكلام، مثلما انّ بامكانه الوقوف على أسرار ورموز عالم العقل والاستئناس بالموجودات الروحانية وعالم الملكوت عن طريق التفكير والتأمل. ويبدو انه قد تأثر بأبي حامد الغزالي الى حد ما في ايمانه بوجود الفكر بدون تدخل اللغة. وقد استعرض الغزالي هذه الفكرة في بعض آثاره فقال: «اعلم انّ كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه. ومن قرر المعاني أولاً في عقله ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى»[١].

والجدير بالذكر انّ ابا حامد الغزالي، مفكر أشعري، وتحدث في الكثير من آثاره بما ينطبق مع هذا المذهب. وتتضح لنا هذه الحقيقة بشكل اكبر حينما نعلم انّ ابن طفيل كان مقرباً لدى دولة الموحدين التي تنزع نحو أفكار الغزالي وآرائه. فالقول بوجود المعاني في الذهن قبل الألفاظ، قضية ذات جذور في الكلام النفسي الذي يُعدّ من العقائد الأشعرية الثابتة. غير انّ الغزالي قد ذهب في بعض آثاره المنطقية الى امتناع التفكير بدون الألفاظ. غير انّ هذا الموضوع لا يدخل في اطار ما نحن فيه. ويمكن الرجوع الى كتابه «محك النظر» للاطلاع على ذلك.

والجدير بالذكر انّ ابن سينا قد سبق ابن طفيل والغزالي في الاعتقاد بوجود المعرفة بدون تدخل اللفظ والعبارة، وعبّر عن رأيه هذا في نظرية الانسان المعلق. فهو قد افترض انساناً خُلِق فجأة في الفضاء الحر وتعلّق فيه وهو في صحوة

---

(١) المستصفى من علم الاصول، طبعة مصر، ١٣٢٢ هـ، ج ١، ص ٢١.

العقل. وقد خُلِق هذا الانسان في وضع بحيث لا يرى أي جزء من اجزائه. كما لا يوجد أي تماسّ بين اعضائه وجوارحه ولا يلمس بعضها البعض الآخر. والفضاء الذي يقع فيه يتميز بهواء معتدل وهادئ بحيث لا يحس هذا الشخص المعلق فيه بأي حرارة أو برودة أو ضغط. كما أنّ هذا الانسان المعلق جاهل بكل شيء وغافل عن كل شيء إلّا عن نفسه. ويعتقد ابن سينا انّ الانسان لا يغفل عن نفسه حتى في حالة السكر ايضاً، لأنه لو غفل عن نفسه لحظةً واحدة، لفقدت شخصيته وهويته اتصالها وحدثت طفرة في وجوده[١].

ولا شك في أنّ ما أسماه ابن سينا بالمعرفة وافترض وجودها في الانسان المعلق، لا تتصل باللفظ والعبارة، ولا تلعب الكلمات أدنى دور في تحققها. لكن الأمر الجدير بالذكر هو انّ معرفة الانسان المعلق، تُعدّ من نوع المعرفة الحضورية وتختلف عن الصور الذهنية والمفاهيم الحصولية. فانسان ابن سينا المعلق، ليس لديه ذهن، وغريب على كل مفهوم حصولي وصورة ذهنية بشكل كامل. في حين لا يُعدّ ما تحدث عنه ابن طفيل حول كيفية تعلم حي بن يقظان، من العلم الحضوري. ورغم هذا يجب ان لا نتجاهل حقيقة انّ العلم الحضوري اذا لم يتحقق، فلا تؤدي الصور الادراكية والعلم الحصولي الى المعرفة. ولهذا يتّسم رأي ابن سينا حول الانسان المعلق بأهمية ولا يمكن تجاهل أثره في تاريخ الفكر الاسلامي. وطبقاً لما جاء في قصة حي بن يقظان بامكان الانسان معرفة حقائق الوجود عن طريق التفكير والتأمل وبدون تدخل الألفاظ والكلمات. فبطل هذه القصة ـ أي حي بن يقظان ـ قد توصل الى الكثير من الحقائق عن طريق التفكير فقط وبدون الاستعانة بأي لفظ وكلام وقبل أن تجمع الظروف بينه وبين أبسال. إلّا انه ادرك بعد التعرف على أبسال وتعلمه للغة الحوار أنّ ما توصل اليه عن طريق التفكير ينطبق مع ما قاله أبسال عن الأديان والشرائع.

ومن هنا كان حي بن يقظان على معرفة كاملة بأصوات الحيوانات وتعلّم من

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٢٩٢.

صديقه الجديد ابسال لغة الانسان ايضاً. ويمكن أن نحصل على نتيجتين مما جاء في هذه القصة: الاولى هي تطابق العقل مع الشرع والفلسفة مع الدين، وعدم وجود أي تعارض بينها. والثانية هي قضية خلود النفس، وقد أشار اليها أحد شراح هذه القصة ومترجميها.

فالشيخ عبد الرحيم المعروف بالحائري وصاحب «الفصول»، والذي يعد من العرفاء المعاصرين، قد ترجم رسالة «حي بن يقظان» الى اللغة الفارسية الجميلة ولخصها. كما اشار خلال ذلك الى قضية جديرة بالاهتمام عندما قال: «حينما تعرف حي بن يقظان على أصوات الحيوانات ونغمات الطيور، كان يعلم جيداً انّ كل صوت أو نغمة، تدل على احدى الحالات والعواطف الحيوانية. إلّا انّ مجموع هذه الاصوات محدود ومتناه رغم التنوع والتعدد. لكنه حينما تعرف على لغة الانسان عن طريق صديقه الجديد أبسال، وحينما أخذ يصنع من الكلمات المفردة جملاً، أدرك أنّ بالامكان صناعة جمل غير محدودة ولا متناهية من الكلمات التي لا تُعدّ ولا تحصى. كما أدرك ايضاً انّ الكلمات والجمل غير المتناهية، تكشف عن مرام ومعان غير متناهية. وحينما تكون المرامي والمعاني غير متناهية، فلا بد وأن تكون دائرة الوجود غير متناهية أيضاً. وهذا ما يكشف بدوره عن خلود النفس الناطقة للانسان، لأنّ الشيء اللامتناهي لا يقبل الفساد»[١].

وقد قيل الكثير حول صياغة الجمل ولا محدوديتها، ويرى العديد من كبار علماء اللغة المتأخرين انّ اللغة نظام بالقوة، موجود في ذهن أهل اللغة فقط؛ في حين أنّ الكلام المستخدم في هذا النظام يأخذ طابع الصورة العينية والملموسة. ويرى محمد رضا الباطني انّ الدراسات القديمة على صعيد علم اللغة لم تدرك انّ اللغة نسيج متشابك لا بد من النظر اليه كوحدة واحدة. ولهذا تعدّ الأوصاف اللغوية الملاحظة في القواعد اللغوية، مقطعة وجزئية، لا تقدم صورة كاملة عن نظام اللغة. وقد سعى العالم اللغوي المعروف فرديناند دوسوسور الى البرهنة على

---

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، ترجمة عبد الرحيم الحائري، ١٣٤٣هـ، ص ٢٠.

انّ اللغة ليست مجموعة من الاصوات والمفردات، وانما هي شبكة من العلاقات والارتباطات التي تؤدي بمجموعها الى ظهور نظام أطلق عليه اسم (form) لتمييزه عن الكلام الذي هو الجوهر المادي للغة والذي لا يعدّه جزءاً من اللغة[١].

ولا بد من الالتفات الى ان طرح علماء اللغة الجدد لقضية اللغة كنظام وفصله عن الكلام، لا يستهدف اثبات تجرد النفس وبقائها؛ لأنّ ذلك لا يتعلق بعلم اللغة. غير انّ الالتفات الى حقيقة انّ بامكان اللغة ان تكون مصدراً لظهور جمل غير متناهية، يفتح الطريق للحديث عن خلود النفس. فالفيلسوف الفرنسي المعروف «ديكارت» لم يتحدث بشكل مباشر عن اللغة والكلام، إلّا انه تمسك في اثبات المبدأ ببرهان شبيه بما ذكر هنا حول اللغة وبقاء النفس فقال: «انا افكر اذاً أنا موجود»، متخذاً من التفكير مبدأً. وقد أخذ يبحث في فكره فتوصل خلال عملية البحث تلك الى عدة امور بديهية ومنها معنى الكمال المطلق. فقد التفت الى وجود معنى الكمال في فكره فأخذ يتأمل في ذلك فأدرك بعد التأمل بأنه لم يكن هو الذي اوجد هذا المعنى، لأنه يحمل الشك، ولا يمكن للشك ان يخلق الكمال. ولهذا لا بد أن يكون مصدر الكمال موجوداً واجب الوجود ألا وهو الله تعالى. ولا بد أن يتضح هذا الشبه بشكل اكبر حينما نعلم انّ أحد رواد التركيبية القائلة بالفصل بين اللغة والكلام، يعتقد انّ أفكاره مستمدة في هذا الحقل من فلسفة ديكارت. ويعتقد اللغوي المعروف نومتشامسكي أنّ أفكار ديكارت تؤلف أساس آرائه، وأنها أحدثت تحولاً في علم اللغة.

وعلى ضوء ما سبقت الاشارة اليه يمكن القول بأنّ ما أعرب عنه الشيخ عبد الرحيم الحائري في تفسير هذا الجزء من قصة حي بن يقظان واعتقاده بأنّ نشوء الجمل غير المتناهية عن اللغة دليل على تجرد النفس وبقائها، ليس بعيداً عن الصواب، ويمكن أن يحظى بالاهتمام. ورغم هذا هناك اشكال يمكن أن يُثار على

---

(١) محمد رضا الباطني، نگاهی تازه به دستور زبان فارسی (نظرة جديدة الى قواعد اللغة الفارسية)، ص ٧٩ ـ ٨٣.

هذا الصعيد وليس بالامكان غضّ النظر عنه وهو: حينما يُقال أنّ اللغة مصدر ظهور جمل غير متناهية، فهذا لا يعني وجود غير المتناهي بالفعل كي يمكن عدّه دليلاً على خلود النفس؛ وانما هو ليس سوى امر بالقوة. واذا كان أمراً بالقوة، كيف يمكن أن يكون دليلاً على تجرد النفس وخلودها؟

ويمكن القول انّ عدم التناهي في الجمل الناجم عن اللغة، شبيه بعدم التناهي في عدّ الأعداد. فكما انّ العدد قابل للعدّ الى ما لا نهاية، كذلك يمكن صياغة ما لا نهاية من الجمل اللغوية. وقد أورد ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أدلة اخرى على تجرد النفس وخلودها، تختلف عما ذهب اليه الشيخ عبد الرحيم الحائري في شرح جزء من هذه القصة. انّ حيّ بن يقظان ـ وطبقاً لما ذهب اليه ابن طفيل ـ حينما انقطع عن العالم المحسوس واتصل بالعالم العقلاني، علم بوجود موجود علوي ثابت الوجود، ووجوده بلا علة، وهو علة وجود كل شيء. وأراد بعد ذلك أن يعرف كيف حصل لديه هذا العلم، وما هي القوة التي ادرك بها هذا الوجود. فأخذ يتفحص كافة حواسه من سمع وبصر وذوق ولمس، فأدرك انها لا تدرك سوى الجسم وعوارضه. فالسامعة لا تدرك سوى المسموعات، والباصرة تبصر الألوان، والشامة تشم الروائح، والذائقة تذوق الطعوم، واللامسة تحس الخشونة والليونة والكبر والصغر. كما انّ قوة الخيال لا تدرك الشيء اذا لم يكن لديه طول وعرض وعمق. فالحواس عبارة عن القوة السارية والموزّعة في الجسم، وهي تنقسم بانقسامه، ولذلك لا تدرك سوى الجسم القابل للانقسام. أي انها متى ما أدركت جسماً ما، فلا بد أن يكون ذلك الجسم قابلاً للانقسام. وهذا يعني انّ أية قوة في الجسم، ليس بامكانها ادراك سوى الجسم والعوارض الجسمية.

وقد ثبت أنَّ واجب الوجود منزّه عن صفات الاجسام من جميع الجهات. ولهذا لا يُتاح ادراكه إلّا بواسطة شيء ليس جسماً ولا قوة سارية في الجسم، ولا مرتبطاً به من أية جهة، كما ليس في داخل الجسم ولا خارجه، ولا به ولا منفصلاً

عنه. وقد علمنا من قبل انه قد أدرك واجب الوجود بذاته، ولهذا ترسخت فيها معرفة الصانع والخالق. واتضح له من خلال ذلك أنّ ذاته التي تدرك واجب الوجود، لا بد وأنها غير جسمانية ولا تنطبق عليها الصفات التي تنطبق على الأجسام. كما أدرك ايضاً أنّ هذه الامور الجسمانية التي يدركها بظاهر وجوده، لا تمثل حقيقة ذاته؛ بل انّ حقيقة ذاته تتمثل في ذلك الشيء الذي تمكن به من ادراك الموجود المطلق، أي واجب الوجود. لأنه أدرك انّ ذاته ليست هذا الهيكل الجسمي الذي يُدرَك بالحواس والمحاط بالجلد. ولهذا أحس بتفاهة الجسم وانبرى للتفكير بتلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود. وأخذ يتساءل: هل من الممكن ان تفنى هذه الذات أو تفسد وتضمحل ام انها موجودة دائماً وتظل موجودة؟ وأدرك من خلال التأمل والتفكير أنّ الفناء والفساد، جزء من صفات الجسم، لأنه يتحول من صورة الى صورة، مثل تحول الماء الى هواء والهواء الى ماء، والنبات الى تراب، والتراب الى نبات. وهذا هو معنى الفساد. ولهذا لا يطرأ الفساد على الشيء اذا لم يكن جسماً، وغير محتاج الى غيره في وجوده واستمرار وجوده، ومنزهاً عن الصفات الجسمية[1].

وتحدث ابن طفيل عن السعادة والشقاء الأبديين والثواب والعقاب الاخرويين عن طريق اثبات بقاء النفس بحيث بدا منطبقاً مع الروايات والأحاديث الدينية وموافقاً للشرع والعقل. ويرى أنّ الاخلاق نابعة من العقل قبل أن تكون ناشئة من النقل، ومرتبطة بالطبيعة قبل أن تكون متصلة بالمجتمع. ومن مظاهر الأخلاق الحسنة المطلوبة لديه أن لا يعتدي على الطبيعة خلال مساره الحياتي. فهو يعتقد انّ لكل موجود من الموجودات هدفاً خاصاً وغاية محددة في الحياة سواء كان هذا الموجود حيواناً ام نباتاً، حيث يمتاز بهذه الغاية عن غيره من الكائنات. فللثمرة ـ على سبيل المثال ـ طبيعة خاصة بها وهي ان تصل بعد النمو الى مرحلة الفعلية والنضج، ثم تضع بذورها في الارض المناسبة، كي تنبت منها شجرة جديدة تعطي

---

(١) نقلاً بالمفهوم عن قصة حي بن يقظان.

ثماراً جديدة، ولو قطع فرد ما تلك الثمرة قبل بلوغها ونضجها، لكان قد ارتكب عملاً قبيحاً سيئاً لأنه حال بعمله هذا دون تحقيق الثمرة لهدفها الأساس. كما ينطبق هذا الامر على وضع البذور في التربة غير الصالحة أو القائها في البحر أو النهر. ومن الأعمال القبيحة السيئة ايضاً استخدام الانسان للنباتات والثمار النادرة في الطعام، لأنّ مثل هذا العمل يؤدي الى انقراضها. ومن الواجبات الاخلاقية التي يراها ابن طفيل هي ازاحة كافة العوائق والعقبات التي تحول دون وصول النباتات والحيوانات الى غاياتها وأهدافها الوجودية. ومن هنا ندرك مدى التفاوت بينه وبين العديد من الحكماء والفلاسفة حول مفهوم الأخلاق لانه قد كرّس اهتمامه نحو الأخلاق الطبيعية والأفعال والانفعالات الوجودية. فالاخلاق عنده وضعية، وليست غاية في حد نفسها، بل واسطة ومقدمة لأهداف وغايات اخرى[١].

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول انّ الاخلاق من وجهة نظر ابن طفيل أمر معقول يتحقق على أساس الارتباط بالغاية الوجودية للأشياء. وهذا يعني انّ الانسان يصل الى الأخلاق عن طريق العقل، وعدم وجود فاصل بين الفعل والاخلاق. ولا بد من الاشارة الى أنّ ابن طفيل لا يعتمد العقل فحسب، وانما الكشف والمشاهدة ايضاً لأنه يؤمن انّ المعرفة تتحقق عن طريقين: الأول، وهو الطريق الرئيس ويتمثل في التأمل والتجربة والقياس وهي امور تُعدّ من شؤون العقل. والثاني، الحدس والاشراق، وهما مصدر ظهور المعرفة. وحالة المشاهدة والكشف، حالة لا يمكن التحدث عنها إلّا بالرمز والاشارة، لأنّ اللغة تعجز عن التعبير عنها، كما تتلكأ الألفاظ بهذا الشأن. ويزعم ابن طفيل انه وصل الى الحقيقة في بادئ الأمر عن طريق البحث والنظر، ثم عن طريق الكشف والمشاهدة. ولهذا يرى نفسه أهلاً للتحدث عن الحقائق الى ذلك الذي سأله عن الحكمة المشرقية. إلّا انه يحذّر مخاطبه في نفس الوقت اننا لو علّمناك غاية ونهاية حدّ المعلوم والمشهود قبل تمهيد المقدمات، فلن يعود عليك ذلك بأية فائدة سوى

---

(١) مصطفى غالب، ابن طفيل في سبيل موسوعة فلسفية، ص ٣٤ ـ ٣٥.

التعلم عن اجمال وتقليد. ويشير الى نقطة جديرة بالاهتمام أيضاً وهي انّ تعلم مثل هذه العلوم وبلوغ الحقيقة، يعتمد على حسن الظن. أي لو قُدّر للمتعلم النظر الى هذه العلوم بسوء الظن، لظل باب الحقيقة موصداً بوجهه[١]. وهناك احتمال كبير في أنّ الشخص الذي سأل ابن طفيل عن الحكمة المشرقية، لم يكن فرداً حقيقياً وعينياً، وانما تمّ ذلك السؤال والجواب في عالم التصور. فبعض الكتاب يلجأ الى الحوار الخيالي للتعبير عن أفكاره، حيث يسهل التعبير عنها في مثل هذا الاسلوب من الكتابة. وهو اسلوب متداول منذ القدم، وقد استخدمه ابن طفيل ايضاً[٢].

والمطلعون على آثار الشيخ ابن سينا يعلمون جيداً انه يعتبر موضوعات الكثير من آثاره حكمةً عامة ومتداولةً. كما أشار ايضاً الى نوع آخر من الحكمة يدعى «الحكمة المشرقية». وللأسف نقول انّ هذا النوع من الحكمة لم يصل الى ايدينا بسبب صروف الزمان. اما الكتاب الذي خلّفه هذا الفيلسوف الكبير ويحمل اسم «منطق المشرقيين»، فهو في فن المنطق ولا يحتوي على معلومات تزيد عن المعلومات التي وردت في سائر كتب المنطق. ولديه في النمطين التاسع والعاشر من كتاب «الاشارات» آراء من المحتمل ان تكون من نوع الحكمة المشرقية. وتُعدّ رسالة «حي بن يقظان» لابن طفيل، اجابةً على السؤال عن هذا النوع من الحكمة.

النفوذ والتأثير

سبق ان قلنا بأنّ هذه الرسالة، هي الأثر الفلسفي الوحيد المتبقي لابن طفيل. ورغم قصر هذه الرسالة، إلّا أنّ تأثيرها في الاجيال المتلاحقة ـ لا سيما في العالم الغربي ـ كبير الى درجة بحيث عُدّت من ابرز آثار القرون الوسطى. وروح هذه

---

(١) فاروق سعد، حي بن يقظان، بيروت، ١٩٨٠، ص ١١٥.

(٢) فؤاد البستاني، دائرة المعارف، ج ٣، ص ٣٠٢.

الرسالة شبيهة بكتاب ألف ليلة وليلة على حد تعبير ليون كوتيه والذي وصف اسلوبها بأنه فلسفي وعرفاني. فهو يستدعي في هذه القصة الخيال والشهود بمساعدة العقل، ويخلط بين اللذة والحقيقة، مما أضفى عليها الحداثة والتألق الخالد، فتُرجمت الى مختلف اللغات كالعبرية، واللاتينية، والانجليزية، والفرنسية، والأسبانية، والهولندية، والألمانية، والروسية، والفارسية. وطُبعت مراراً عديدة، ولازال لها طلاب وراغبون حتى هذه الساعة في سائر ارجاء العالم.

والطبعة العربية لها على يد أحمد امين في عام ١٩٥٢ وترجمتها الى اللغة الاوردية، ليؤكد على انّ نفوذها وتأثيرها في العالم الجديد ليس بأقل من نفوذها في العصور الوسطى. وقد عدّها جورج كيث داعمةً في أحد وجوهها آراء «جمعية الاصدقاء»، فترجمها الى الانجليزية في عام ١٦٧٤ م. ويُعدّ تأثير هذه الرسالة عظيماً ومحذّراً أو «باعثاً على سوء الاستخدام» على حد تعبير سيمون اوكلي بحيث وجد نفسه مضطراً لكتابة رد عليها يتألف من ٣٦ صفحة ألحقه بطبعتها الانجليزية لتفنيد رأي ابن طفيل القائل انّ الانسان لو تُرك مع نور فطرته لأمكنه بلوغ الحقيقة[١]. وتحدث عبد الرحمن بدوي عن تأثيرها على العالم الغربي وقال انّ هناك قضيتين أثارتا التعجب والحيرة: الاولى هي انّ أحد الآباء اليسوعيين ويدعى غراسين بالتازار Gracian Baltazar قد كتب خلال الفترة ١٦٥٠ ـ ١٦٥٣ كتاباً يحمل عنوان El Criticon يشبه في نصفه الأول قصة حي بن يقظان شبهاً كاملاً. وقد أُثير بعد طبعه السؤال التالي: هل كان هذا الشبه عن طريق الصدفة، ام انّ هناك علاقة ما؟ واذا ما علمنا انّ ترجمة رسالة حي بن يقظان قد نُشرت من قبل بوكوك وكذلك النص العربي في عام ١٦٨١ م، فكيف يمكن ان يزعم أحد ما انّ غراسين قد اطلع عليها؟ كما انّ القول بالصدفة هو الآخر بعيد الاحتمال، ولهذا تبقى هذه المشكلة قائمة الى اليوم. والقضية الاخرى هي الشبه بين هذه القصة ايضاً وقصة روبينسون كروزو. ومن المحتمل ان يكون مؤلف هذه القصة «دانيال

---

(١) م.م. شريف، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٧٦٧.

دفو» قد اقتبسها عن «حي بن يقظان»، لأنه ألفها في عام ١٧١٩. غير انّ البعض يرفض مثل هذا الاحتمال على اعتبار ان موقف ابن طفيل في قصته يختلف بشكل كامل عن موقف دانيال دفو في قصته. ولازالت هذه المشكلة، هي الاخرى قائمة ويدور حولها نقاش[١]. ولم يلتفت عبد الرحمن بدوي الى الترجمة العبرية لرسالة حي بن يقظان والتي ترجمها موسى بن يوشع الناربني. ولو كان قد التفت حقاً لهذه الترجمة التي تمت في عام ١٣٤٩، لما عدّ المشكلتين أعلاه غير قابلتين للحل، لأنّ من المحتمل ان يكون كل من غراسين ودانيال على معرفة باللغة العبرية[٢].

وممن تأثر في عالم الغرب بقصة حي بن يقظان، الفيلسوف الألماني الشهير لايبنيتز، والذي اطلع عليها من خلال ترجمة بوكوك، وقد عبّر عن انبهاره بها[٣]. ولا شك في انّ هذا الانبهار ناجم عن استحسانه لها. ولا نشك في انّ ما تميزت به من غنى فكري وعمق، هو الذي أثار ذلك التعجب عند هذا الفيلسوف الغربي. ويمكن ان نقول أيضاً بأنّ هذه القصة كانت بمثابة مرآة استطاع لايبنيتز أن يرى فيها صورة أفكاره الفلسفية. ونحن نعلم انه فيلسوف عقلي يولي أهمية كبرى لاصالة العقل. ويعتقد انّ العقل قادر على ادراك الحقائق. ويمكن أن يشابه في اعتقاده هذا، ابن طفيل، ويمكن أن يُعدّ ذلك من أوجه التقارب بين هذين الفيلسوفين. كما انه تحدث عن مبدأ «الجهة الكافية» وأكد عليه كثيراً، وهو ما يمكن أن يكون تفسيراً لاهتمام حي بن يقظان بطبيعة الامور وقدرته لوحده على ادراك الحقائق. ويمكن القول انّ من وجوه الاشتراك بين ابن طفيل كحكيم مسلم وبين لايبنيتز كفيلسوف الهي، هو انّ الاثنين يفكران باسلوب المعتزلة.

ولو قارنا أفكار هذا الفيلسوف الغربي بأفكار سائر فلاسفة الغرب، لأدركنا بسهولة انه قريب من مذهب المعتزلة، أو بعبارة اخرى انه يواصل خطهم الفكري

---

(١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٧٥.

(٢) سعيد الشيخ، دراسات مقارنة في الفلسفة الاسلامية، ص ٢١٧.

(٣) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٧٥.

ولكن بنمط حديث واسلوب جديد، في حين يقترب الكثير من المفكرين الغربيين من الاسلوب الاشعري. ولسنا بصدد تقديم الأدلة على هذه الحقيقة لأنّ ذلك خارج عن هذا الموضوع الذي نتناوله. وينطبق هذا الأمر على ابن طفيل ايضاً لأنه قد اتخذ مواقف المعتزلة في الكثير من آرائه وأفكاره. ففي صفات الله ـ مثلاً ـ نراه يؤمن بعينية الصفات مع الذات وهو عين ما ذهب اليه ابو الهذيل العلاف. كما لديه في المجتمع رأي خاصّ، فقسّمه الى فئتين غير متساويتين: الاولى، عامة الناس وتؤلف الأغلبية الساحقة. والثانية، الخواص الذين يتميزون بالفطرة الفائقة والاستعداد الخاص. كما يمكن ان يوجد بين العوام أفراد أقرب الى الفهم والذكاء من الآخرين ويؤلفون أقليةً على هذا الصعيد. ويرى انّ عامة الناس يخشون التفكير والفكرة المستقلة، ويرتبطون بشيء يرى المجتمع نفسه انه مرتبط به. وتتمسك هذه الفئة بظاهر الامور وتقيّد نفسها بالألفاظ دائماً، ولهذا قلّما تصل الى مراد الشارع. والصفة الاخرى التي تتسم بها هذه الفئة، ايمانها بالأشخاص ايماناً راسخاً وغفلتها عن الاصول والمبادئ. وحينما ينصبّ الاعتقاد والايمان على الاشخاص، فلا بد من التعرض للخطأ والصواب معاً، انطلاقاً من وقوع الشخص القدوة في الخطأ والصواب. في حين يتخذ الخواص عكس هذا الموقف تماماً لانهم يهتمون بالفكر ويتعمقون فيه، وينظرون الى باطن الامور المتعلقة بالدين، ويميلون الى العزلة والانفراد، وينزعون نحو تأويل الظواهر، ويقبلون على التفكر والعبادة العقلية أكثر من اقبالهم على العبادات الشرعية. ولهذا السبب يرى ابن طفيل انّ مكانة حي بن يقظان أسمى من مكانة أبسال ومعرفته، لأنّ الأول قد نال المعرفة عن طريق العقل والتفكير، فيما نالها الثاني عن طريق الدين!

والمحصلة التي يمكن الخروج بها من كلام ابن طفيل هي انّ حي بن يقظان ورغم انه لم يعرف أياً من الأنبياء ولم يتلق دعوة أي منهم ولم يطلع على رسالاتهم، إلّا انه أفلح بواسطة العقل في الوقوف على الحقائق التي جاء بها

الانبياء عن الله تعالى وبلّغوها للناس[١].

وسواء كان كلام ابن طفيل على هذا الصعيد صائباً أو غير صائب، إلّا انّ الموقف الذي اتخذه يُعدّ موقفاً معتزلياً، وذلك لأنّ المعتزلة يؤمنون باصالة العقل، ويتحدثون عن شريعة العقل. ومن هنا يمكن أن نقول انّ القول باصالة العقل هو الذي قرّب الفيلسوف الألماني لايبنيتز من ابن طفيل. ولذلك شعر بالتعجب والدهشة حينما طالع قصة حي بن يقظان وأدرك ما فيها. ويُحتَمل ان يكون الفيلسوف الغربي الآخر باروخ سبينوزا قد قرأ هو الآخر قصة حي بن يقظان، لأنّ أول من بادر الى ترجمتها الى الهولندية، كان من أصدقاء سبينوزا والمقربين اليه. وقد حظيت ترجمته باستقبال عجيب حتى انها أُعيدت طباعتها عام ١٧٥١.[٢]

ما ذكرناه الى الآن، يتصل بالتأثير المباشر لأثر ابن طفيل على العالم الغربي، حيث انّ عدداً لا يستهان به من المفكرين الغربيين قد طالعوا هذا الاثر وتأثروا بأفكار ابن طفيل العميقة. لكننا لو نظرنا الى التأثير غير المباشر الذي خلّفه هذا الفيلسوف على العالم الغربي، لأدركنا انه قد هيمن على أعظم التيارات الفكرية الغربية لفترة طويلة من الزمن. والدليل على ذلك انّ ابن رشد مدين لابن طفيل في العمل الكبير الذي قام به. فلو لم يبادر الأخير الى حضّ ابن رشد على شرح آثار ارسطو وتفسيرها ولم يوفّر له الامكانات اللازمة التي كانت تحت اختيار الخليفة أبي يعقوب، لما تمكن من انجاز هذا العمل الكبير. ولو علمنا انّ آثار ابن رشد قد شكّلت لفترة طويلة أساس الدراسات الفلسفية في اوربا، لأدركنا عن وضوح مساهمة ابن طفيل غير المباشرة في تلك الحركة الفكرية الثقافية[٣].

---

(١) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون، ص ٦٤٠.

(٢) سعيد شيخ، دراسات مقارنة في الفلسفة الاسلامية، نقلاً عن الترجمة الفارسية، المترجم محقق الداماد، ص ٢١٧.

(٣) مدني صالح، ابن طفيل قضايا ومواقف، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٠، ص ١١ ـ ١٢.

ولم يقتصر تأثير رسالة حي بن يقظان لابن طفيل على مفكري عالم الغرب فحسب، وانما تركت آثارها ايضاً على علماء العالم الاسلامي وحكمائه ايضاً، وطالما خضعت لنقاشاتهم ودراساتهم. وبعد قرون تلت ابن طفيل، اختار الشاعر عبد الرحمن الجامي (١٢٦٧ هـ / ١٨٥٠ م) اسمي سلامان وأبسال لشخصيتين تحدثت عنهما أشهر أشعاره العرفانية. وقد مثّل سلامان في ذلك الشعر النفس الناطقة، في حين لعبت أبسال دور العاشق الذي يمثل الجسم المحب للشهوة. وقد واجه تقاربهما معارضة والد سلامان الذي كان سلطاناً، مما اضطرهما الى القاء نفسيهما في النار ووضع نهاية لحياتيهما. ولم تحترق سوى أبسال، ولم يتعرض سلامان لأي سوء والذي قرر أن يستبدل حزنه على ابسال بحب سماوي للزهرة. ويجب أن لا تعزب هذه الحقيقة عن البال وهي انّ مضمون هذا الشعر أقرب الى حكاية سلامان وأبسال التي اوردها ابن سينا وفسّرها نصير الدين الطوسي، منه الى قصة حي بن يقظان لابن طفيل[١].

وقد تُرجمت قصة حي بن يقظان الى الفارسية في ايران ثلاث مرات حسب علمي. وكان ابو القاسم كاب التفرشي من بين من ترجمها الى الفارسية بلغة بسيطة سلسة كما نقل لي ذلك احد الاصدقاء من اهل الخبرة، لأني لم اطلع على هذه الترجمة.

وسبق ان ذكرنا انّ الشيخ عبد الرحيم صاحب الفصول والمعروف بالحائري، لديه آراء وتفاسير على شيء من هذه القصة، وقد انبرى لترجمتها بعد تأثره بها وتلبية لاقتراح أحد رجال الفضل والمعرفة. وتُعدّ ترجمته ترجمة حرة يُلاحَظ فيها التصرف والتغيير والاضافة والاقتطاع، كأن يحذف شيئاً منها في بعض الأحيان ليضع محله شيئاً آخر، مثل تجاهله للروايتين اللتين تتحدثان عن الطريقة التي ظهر بها حي بن يقظان الى الوجود ـ وقد سبق ان اشرنا اليهما ـ وصياغته لرواية اخرى تقول بغرق احدى السفن المكتظة بالركاب بسبب الأمواج العاتية، فتُلقي

---

(١) م.م. شريف، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ج ١، ص ٧٦٨.

احدى الألواح بالطفل حي بن يقظان على ساحل جزيرة غير مأهولة ونائية. ورغم هذا تتميز ترجمته بالعذوبة والسلاسة، فضلاً عن احتوائها على بعض الملاحظات المفيدة. والترجمة الفارسية الأخيرة لهذا الأثر، هي ترجمة بديع الزمان فروزانفر، والتي أطلق عليها اسم «زنده بيدار»، وطُبع عام ١٩٥٥، وأُعيدت طباعته ثلاث مرات حتى الآن. وقد أُلحقت به ترجمة قصة «حي بن يقظان» لابن سينا وترجمة قصة «غربة الغريبة» للسهروردي. وليس من قبيل المبالغة لو قلنا انّ نثر «زنده بيدار»، هو احد أجمل النثور الفارسية التي كُتبت في هذا العصر.

والاستاذ بديع الزمان فروزانفر، يتميز ببراعة ومقدرة في الأدبين الفارسي والعربي، وقد استخدم كل ما لديه من جهد كي تخرج قصة حي بن يقظان في أجمل الحلل الفارسية. ولم يكن فروزانفر مترجماً فحسب بل كان كاتباً وشاعراً ايضاً ولهذا ترجم الشعر العربي الوارد في القصة الى شعر فارسي.

فقد نقل ابن طفيل في قصته شعراً عن لسان ابي حامد الغزالي يقول:

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

فترجمه السيد فروزانفر شعراً كما يلي:

بود آنچه بود ز آنچه نيارم بگفت من

بگذرد از اين حديث وبه ما ظن بد مبر[1]

كما استشهد ابن طفيل ببيتين من الشعر هما:

برح بي انّ علوم الورى اثنان ما ان فيهما من مزيد

حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيلها ما يفيد

وترجمها فروزانفر الى البيتين الفارسيين التاليين:

دانش به جهان ز دو بيرون نيست ز آن روى دلم همى بلرزد

حق كه كسى نياردش جست باطل كه به جستنى نيرزد[2]

(١) ابن طفيل، زنده بيدار، ترجمة فروزانفر، ص ٢١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩.

وهكذا نرى انّ اسلوب تعبير هذا المترجم ساحر الى درجة بحيث يمكن أن نقول بأنه أجمل من النص الأصلي في العديد من المواضع. ورغم هذا فلا تخلو ترجمته من النقص والإشكال. وقد ارتكب بعض الأخطاء في بعض الأحيان. وقد أضافت دار النشر التي طبعت هذه الترجمة الفارسية مقدمة موجزة أشارت فيها الى وقوع سهو في ترجمة السيد فروزانفر، حيث ترجم العهن بالقطن، بينما يُراد به الصوف، أو الصوف الملون. وأضاف كاتب المقدمة السيد م ـ طباطبائي مؤاخذةً اخرى على الترجمة، وهي نابعة في الحقيقة من طبعه المعارض للفلسفة والعلوم العقلية، ولا تُعدّ خطأً ارتكبه المترجم.

والحقيقة انّ فروزانفر قد ارتكب بعض الاخطاء في ترجمة هذه القصة لم يلتفت اليها م ـ طباطبائي، نشير هنا الى واحد منها فقط. فقد أورد ابن طفيل في مطلع القصة عبارة تقول: «ولم يتخلص لنا، نحن، الحق الذي انتهينا اليه. وكان مبلغنا من العلم يتبع كلامه (يعني الغزالي) وكلام الشيخ أبي علي، وصرف بعضها الى بعض واضافة ذلك الى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ونهج بها قوم من منتحلي الفلسفة حتى استقام لنا الحق اولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة»[1]. وقد ترجم فروزانفر هذه العبارة عكس ما ذهب اليه ابن طفيل بحيث قال انّ ابن طفيل لم يبلغ الحقيقة إلّا من خلال تتبع كلام الغزالي والشيخ ابي علي...[2].

ويتضح من خلال ما سلف انّ نفوذ قصة ابن طفيل وتأثيرها لم يقتصرا على امة من الامم أو عصر من العصور، وانما يمكن مشاهدة انعكاسات هذا التأثير والنفوذ على افكار العديد من الامم وفي مختلف العصور. ورغم ما تركته قصته من آثار واضحة على الأجيال التي جاءت من بعده، إلّا انه قد تأثر هو الآخر في رسم هذه القصة ببعض المذاهب وأفكار بعض الحكماء. وتؤلف الفلسفة

(١) ابن طفيل، حي بن يقظان، تصحيح فاروق سعد، بيروت، ١٩٨٠، ص ١١٥.

(٢) ابن طفيل، زنده بيدار، ترجمة فروزانفر، ص ٣٧.

الافلاطونية الحديثة الجذور الأصلية لها. كما يمكن أن نلاحظ فيها عناصر من المذهب الفيثاغوري وحتى الديانة الصينية التي هي من الديانات الهندية، والديانة المجوسية. فامتناع حي بن يقظان عن أكل اللحوم واصراره على الغذاء النباتي والزهد وطهارة البدن وتنسيق حركاته كافة مع الاجسام السماوية، علامات من المذهب الفيثاغوري. كما انه نباتي من الدرجة الاولى مثل أتباع الديانتين الصينية والبوذية. كما كان يكن الاحترام الشديد ليس للحياة الحيوانية فحسب، بل حتى للحياة النباتية ايضاً. فكان لا يأكل سوى الثمار الناضجة فقط بينما يزرع بذورها باخلاص عقائدي في التراب كي لا ينقرض نوع ما بسبب جشعه. وتنطلق حيرته الاولى وحالته الدينية حينما يشاهد النار، ولهذا كان حريصاً على ابقائها مشتعلة وهو ما يعبر عن العقيدة المجوسية. وكل هذه الامور تكشف بشكل واضح عن اطلاع ابن طفيل الدقيق على مختلف الأديان والمذاهب والمدارس الفلسفية[1].

١٩٩١م

(١) سعيد شيخ، دراسات مقارنة في الفلسفة الاسلامية، نقلاً عن الترجمة الفارسية لمصطفى المحقق الداماد، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

النفس والروح في نظر الشيخ المفيد

ليس من قبيل المبالغة لو قيل ان دراسة نفس الانسان الناطقة تشكل محـور العلوم العقلية والنقلية. فمعرفة النفس انما هـي أسـاس الحـكمة ومـفتاح كـنز الملكوت. ولا تُتاح معرفة البارئ إلّا بعد تسلق سلّم معرفة النفس. فبهذا المفتاح تُفتح بوابة الغيب، وعن هذا الطريق يتحقق بلوغ المعاد. فـتعد مـعرفة الآفـاق والأنفس، الطريق لمعرفة الحق، وتعد صورة حـقيقة الانسـان، أعـظم الحـجج الالهية. وحقيقة النفس، شيء يشير اليه الانسان دائماً بكلمة «أنا». وقد اختلف الحكماء والمتكلمون حول هذه الحقيقة، واتخذت كل فئة موقفاً خاصاً. ويـعتقد أغلب المتكلمين انّ النفس جسم أو جسمانية. في حين يرى أغلب الحكماء وعلى العكس من المتكلمين انّ النفس مجردة، وقد أقاموا الأدلة والبراهين على ما ذهبوا اليه. والجدير بالذكر انّ الحكماء لم يكونوا هم ايضاً على موقف واحـد في هـذه القضية، مثلما انّ المتكلمين لم يكونوا منسجمين في رأيهم ايـضاً، اذ انـبرت كـل مجموعة منهم لتفسير معنى النفس بما ينسجم مع ما لديها من أُسس وقواعد.

والشيخ المفيد الذي يُعدّ من كبار متكلمي الشيعة، ذهب الى تجرد النفس في بعض آثاره وعدّها قائمة بذاتها. فتحدث في كتاب «أوائل المقالات في المـذاهب والمختارات» عن نعمة وعذاب أصحاب القبور خلال فـصل مسـتقل مـن هـذا

الكتاب، وتساءل فيه عن الشيء الذي يرد عليه الثواب والعقاب، وكيف يصل الى اصحاب القبور، وكيف هي صورتهم في مثل تلك الاوضاع والأحوال؟ وقد عبّر بعد طرح هذه التساؤلات عن رأيه فقال: «انّ الله تعالى يجعل لهم اجساماً كأجسامهم في دار الدنيا ينعّم مؤمنيهم فيها ويعذّب كفّارهم وفسّاقهم فيها دون أجسامهم التي في القبور يشاهدها الناظرون تتفرق وتندرس وتبلى على مرور الأوقات وينالهم ذلك في غير أماكنهم من القبور. وهذا يستمر على مذهبي في النفس. ومعنى الانسان المكلف عندي هو الشيء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر والأعراض. ومعي به روايات عن الصادقين من آل محمد ﷺ. ولست أعرف لمتكلم من الامامية قبلي فيه مذهباً فأحكيه، ولا أعلم بيني وبين فقهاء الامامية وأصحاب الحديث فيه اختلافاً»[1].

وبالرغم من انه لم يتحدث في هذه العبارة بشكل صريح عن تجرد النفس وبساطتها، إلّا انّ اسلوبه يوحي بهذا المعنى. ومن الواضح انه قد اختلف في هدفه من وراء طرح قضية النفس وطبيعة تناوله لها عما ورد في كتب العلماء وأرباب المعرفة. والحقيقة انّ طريقة دخوله لهذا الموضوع، تتسم بالأهمية والموضوعية، لأنّ ما يُعدّ أساساً لديه هو مسألة «التكليف». وهنا لا بد أن يُثار السؤال التالي: من هو المكلف بالتكليف الالهي؟ وما هي حقيقته؟ وقد طرح الشيخ المفيد قضية النفس وعدّد أوصافها، للاجابة على مثل هذه التساؤلات. فالمكلف بالتكليف من وجهة نظره، حادث من جهة وقائم بنفسه من جهة اخرى، فضلاً عن انطباق صفات الجوهر والعرض عليه. وهكذا نرى انه يصرح بحدوث النفس، وهذا يعني انّ التكليف حادث ايضاً. واذا علمنا انّ حدوث التكليف ملازم لحدوث الكلام الالهي، فلا بد من الاعتراف بأنّ الشيخ يحذو حذو المعتزلة على صعيد الكلام الالهي ويرفض رأي الاشاعرة في الكلام النفسي.

والأمر الآخر الذي أشار اليه هو قيام النفس بنفسها. فحينما يعتبر الشيخ

(١) الشيخ المفيد، أوائل المقالات، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، بيروت، ١٩٩٣.

النفس موجوداً قائماً بنفسه، فمراده انها خارجة عن عالم الأعراض القلق الموزّع على مقولات تسع، لأنّ المتكلمين ـ لا سيما اولئك الذين عاصروه ـ يعرّفون العرض بأنه الشيء الذي لا يبقى على حال واحدة في لحظتين، وربما يُقال هنا: انّ الشيخ لم يُخرج النفس لوحدها عن عالم الأعراض والمقولات التسع، وانما لا يؤمن ايضاً بانطباق صفات الجواهر عليها أيضاً. ولهذا لا يمكن الزعم انّ النفس عنده من مقولة الجوهر. وللردّ على هذا الاشكال لا بد من القول: بالرغم من انه قد نزّه النفس من صفات الجوهر في كتابه «اوائل المقالات»، لكن من المرجّح انه يقصد نفي الصفات والخصوصيات الجسمانية. وهذا ما أكد عليه في موضع آخر.

فقد أثار السيد الشريف عدة تساؤلات ثم بعثها من مدينة ساري بمازندران الايرانية الى الشيخ المفيد في العراق. فأجابه عليها، وأشار من خلالها الى جوهرية النفس وبساطتها. وكان من ضمن تلك المجموعة من الأسئلة المعروفة بـ «الأسئلة السرويّة»[1]، سؤال يقول: هل الانسان هو هذا الشخص الجسماني الذي يُرى بالعين ام انه جزء غير جسماني وحسّاس ومدرك وحالّ في القلب؟ فعرّف الشيخ النفس من خلال الاجابة على هذا السؤال بأنها موجود قائم بنفسه، ليس لها حجم ولا حيّز، ومنزهة عن كل تركيب، وحركة، وسكون، وافتراق، واجتماع. ونفهم من ذلك انه قد انتزع عن النفس جميع الصفات والخصائص الجسمية. كما أكد ايضاً انها ذات الشيء الذي عرّفه الأوائل بأنه جوهر بسيط. ولو أخذنا الصفات التي ذكرها الشيخ المفيد للنفس بنظر الاعتبار لعلمنا انها لا يمكن ان تتحقق إلّا في الجوهر المجرد. وسبق أن قلنا بأنه لم يستخدم في حديثه عن النفس كلمة «مجرد»، لكن الكلام بمجمله ينبئ عن هذا المفهوم.

وقد انتقد الشيخ المفيد أقوال وآراء الكثير من المتكلمين واكد بأنّ ما قاله في

(١) ورد هذا الاثر باسماء اخرى مثل: اجوبة المسائل السروية، وجوابات المسائل السروية، ورسالة في اجوبة المسائل السروية. ولمزيد من الاطلاع، راجع كتاب المؤلفات، ج ٧، المسائل السروية، المقدمة، ص ٤.

حقيقة النفس، هو ذات ما قاله معمر من المعتزلة وبنو نوبخت من الشيعة. كما أشار الى أمر مهم آخر يتعلق بكنه النفس، فقال: «... وهو شيء يحتمل العلم والقدرة والحياة والارادة والكراهة، والبغض، والحب، قائم بنفسه، محتاج في أفعاله الى الآلة التي هي الجسد...»[(١)].

وفي ذات الوقت الذي ابتعد فيه الشيخ برأيه هذا عن مواقف المتكلمين، اقترب من الموقف الفكري للكثير من الفلاسفة المسلمين. فعدد كبير من الفلاسفة يرى انّ النفس مجردة ومستغنية عن الجسم من حيث الذات، ومادية ومحتاجة الى الجسم من حيث الفعل. وقد أدرك الشيخ المفيد اقتراب كلامه من كلام الفلاسفة، وأشار الى ذلك في كتاب «تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد». فبعد نقله لحديث عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام يفيد انّه لا يُسأل في القبر سوى المؤمن المحض والكافر المحض، أورد رأيين أساسيين في هذا المجال، ثم عبّر عن رأيه، فقال: «وقد اختلف أصحابنا فيمن ينعّم ويعذّب بعد موته. فقال بعضهم المعذَّب والمنعَّم هو الروح التي توجّه اليه الأمر والنهي والتكليف وسموها (جوهراً). وقال آخرون: بل الروح الحياة، جعلت في جسد كجسده في دار الدنيا. وكلا الأمرين يجوزان في العقل. والأظهر عندي قول من قال انها الجوهر المخاطب، وهو الذي يسميه الفلاسفة: (البسيط)»[(٢)].

وهكذا نرى انه يؤمن بشمول النعمة الالهية أو العذاب الالهي بعد الموت لمن خاطبه الله تعالى بالأوامر والنواهي، والتي هي الروح أو ما عبّر عنها الفلاسفة بالجوهر البسيط. واذا علمنا أنّ المخاطب بالخطاب الالهي عند الشيخ، حادث من جهة، ومنزه عن الصفات الجسمية كالحيّز والافتراق والاجتماع من جهة اخرى، فبامكاننا أن نقول بأنّ ما ذهب اليه، ينسجم كثيراً مع رأي الحكماء المشائين. فهؤلاء يرون انّ النفس روحانية في الحدوث والبقاء، ومجردة في الذات، ومحتاجة

(١) الشيخ المفيد، المسائل السروية، ص ٥٩، ضمن المؤلفات، ج ٧.
(٢) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، في المؤلفات، ج ٥، ص ٩١.

في الفعل والعمل. والمهتمون بمعرفة النفس يعلمون جيداً بكثرة الآراء والأقوال في حقيقة النفس، ولكن بالامكان ايجاز ما قيل في حدوث النفس في أربعة آراء هي:

١ ـ النفس جسمانية الحدوث والبقاء.

٢ ـ النفس روحانية الحدوث والبقاء.

٣ ـ النفس جسمانية الحدوث، روحانية البقاء.

٤ ـ النفس روحانية الحدوث، جسمانية البقاء.

والرأي الأول يعبّر عما يذهب اليه الدهريون والطبيعيون الذين يرون انّ النفس جسمانية في جميع الاحوال. وعلى هذا الرأي ايضاً أغلب المتكلمين. وهناك اختلاف كبير في طبيعة جسمانية النفس. فعدّها البعض روحاً بخارية، وقال آخرون انها جسم لطيف يسري في البدن دائماً لشدة لطافته، مثل سريان الماء في الطين. وهناك من يعتقد انها من جنس الدم.

والرأي الثاني هو رأي الحكماء والمشائين، وأخذ به ابن سينا وأتباعه. والرأي الثالث، ذهب اليه صدر المتألهين في الحكمة المتعالية، وبحثه بشكل مفصل. اما الرأي الرابع فيعبّر عن وجهة نظر اولئك القائلين بالتناسخ. ويذهب هؤلاء الى انّ النفس روحانية وطاهرة في بداية خلقها، ثم تتلوث بصفات جسمية بعد التعلق بالجسم.

واذا أردنا ان نقيس رأي الشيخ المفيد في النفس وحدوثها، بهذه الآراء الأربعة، فلا بد لنا أن نقول بدون تردد بأنّه أقرب الى رأي المشائين من غيرهم.

والجدير بالذكر انّ الشيخ المفيد لم يستخدم الاصطلاحات الفلسفية في آثاره، ولم يكن على وئام مع الفلاسفة، لهذا ورغم اقتراب رأيه في حقيقة النفس من الفلاسفة، إلّا انّ عقيدته فيها بعيدة جداً عن تفكير الفلاسفة. فقد مرّ بنا انه ينظر الى النفس حادثةً ومجردة ويعدّها موجوداً روحاني الحدوث، لكنه مع ذلك يرفض بقاء النفس بشدة ويرى انّ القول ببقائها يتعارض مع الألفاظ القرآنية، لأنّ الله تعالى قد قال بشكل صريح بفناء كل ما في الكون من موجودات ولا يبقى

إلّا وجه الله.

وقد انتقد الشيخ المفيد على هذا الصعيد الشيخ أبا جعفر الصدوق وعدّ قوله ببقاء النفس خاطئاً وغير صحيح، وانه نحا منحى الفلاسفة الملحدين:

«والذي صرّح به أبو جعفر في معنى الروح والنفس هو قول التناسخية بعينه من غير أن يعلم انه قولهم. فالجناية بذلك على نفسه وعلى غيره عظيمة. فأما ما ذكره من انّ الأنفس باقية فعبارةٌ مذمومة ولفظٌ يضادّ ألفاظ القرآن. قال الله تعالى: ﴿**كل من عليها فان. ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام**﴾[1]. والذي حكاه وتوهمه هو مذهب كثير من الفلاسفة الملحدين الذين زعموا انّ النفس لا يلحقها الكون والفساد، وأنها باقية وانما تفنى الأجساد المركبة. والى هذا ذهب بعض أصحاب التناسخ...»[2].

وهكذا نلاحظ مدى حدّة ردّه على رأي الشيخ الصدوق وكيف عدّ قوله قول أصحاب التناسخ! ولم يكتف بوصف كلامه في بقاء النفس بأنه كلام القائلين بالتناسخ فحسب، بل وصفه ايضاً بأنه جاهل بأنّ رأيه هذا، عين رأي التناسخية! كما اتهمه بأنه قد جنى بذلك على نفسه وعلى غيره وان كانت الجناية على غيره أعظم!

والعارفون بتاريخ الثقافة الاسلامية يعلمون جيداً سمو المكانة التي يشغلها الشيخ المفيد والدور الذي مارسه في نشر المعارف الاسلامية، والآثار التي خلّفها على أفكار كبار المفكرين المسلمين، كالسيد المرتضى علم الهدى الذي تربّى في مدرسته. وقد اعترفت شخصيات مثل ابن حجر في «لسان الميزان»، وابن النديم في «الفهرست»، والخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» بمنزلته الشامخة. ويرى ابن شهرآشوب بأنّ إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف هو الذي لقّبه

---

(١) الرحمن، ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، المؤلفات، ج ٥، ص ٨٧.

بالمفيد[1].

ورغم هذا، يبدو انّ الاشكالات التي وجهها لأبي جعفر على صعيد بقاء النفس، غير واردة، ولهجته الحادة غير مبررة. فالقول ببقاء النفس ليس غير القول بالتناسخ فحسب، بل ولا يستلزم الاعتقاد به ايضاً. فهناك العديد من المفكرين الذين يؤمنون ببقاء النفس بعد الموت، إلّا انهم يرفضون القول بالتناسخ رفضاً قاطعاً. وبالرغم من استدلال الشيخ المفيد بظاهر احدى الآيات القرآنية على فناء النفس، غير انّ ابا جعفر قد استدل هو الآخر بالآيات والاحاديث على بقاء النفس، وهي ليست بالقليلة. ويرى الشيخ المفيد انّ كلام الشيخ الصدوق في مضمار النفس قائم على الحدس، ولا يُلاحَظ فيه الجانب الدراسي والتحقيقي: «وكلام أبي جعفر في النفس والروح، على مذهب الحدس دون التحقيق. ولو اقتصر على الأخبار ولم يتعاط ذكر معانيها كان أسلم له من الدخول في باب يضيق عنه سلوكه»[2].

والحقيقة هي انّ المؤاخذات التي وجهها الشيخ المفيد للشيخ الصدوق، كان من الأولى ان توجّه الى كلام المفيد نفسه. فالمفيد يرى انّ رأي ابي جعفر الصدوق في بقاء النفس، هو ذات رأي أهل التناسخ، في حين انه تحدث في تفسير أحد الأحاديث بما يقرب من الفكرة التناسخية. فروى عن الامام الصادق انه قال جواباً على سؤال وُجّه اليه انّ المؤمن المحض أو الكافر المحض حينما يذهب من الدنيا، تنفصل روحه عن جسمه، وتنتقل الى جسم آخر شبيه بجسمه الدنيوي، فيُثاب أو يعاقَب على أعماله الى يوم القيامة. وحينما يبعث الله الناس جميعاً في يوم الحشر يعيد ذلك الجسم الدنيوي من جديد ويُرجع اليه روحه، فيرى ما عملت يداه من خير أو شر[3]. ويعلّق الشيخ المفيد على اجابة الامام الصادق قائلاً بأنّ

---

(١) مقدمة كتاب الاختصاص، مكتبة الزهراء، قم.

(٢) المفيد، تصحيح الاعتقاد، المؤلفات، ج ٥، ص ٧٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٩.

المؤمن حينما تنتقل روحه بعد الموت الى جسم شبيه من حيث الصورة بجسمه، يستقر في جنة من جنان الله وهي جنة الدنيا. اما الكافر فيُلق بعد انتقال روحه الى الجسم الجديد في النار الى يوم القيامة معذَّباً فيها. واستعان الشيخ بما ذهب اليه ببعض الآيات القرآنية.

والسؤال الذي يثير نفسه هنا هو: ألا يُعدّ انتقال الروح من جسم الى جسم آخر نوعاً من التناسخ، وإن كان هذا الجسم شبيهاً بجسمه الأول؟ ولماذا عدّ الشيخ المفيد قول الصدوق ببقاء الروح تناسخاً ولا يعد انتقال الروح من جسم لآخر تناسخاً ايضاً؟ فقد يقال انّ الشيخ قد استند فيما ذهب اليه الى أحد الأحاديث، أي انّ ما قاله ليس سوى مضمون الحديث لا غير. وفي الاجابة على ذلك نقول انّ الصدوق قد استند هو الآخر الى عدد من الروايات فيما ذهب اليه. ويعتقد الشيخ المفيد انّ الأحاديث التي تتحدث عن خلق الأرواح قبل الأجساد، والتي استند اليها الشيخ الصدوق، انما هي من قبيل خبر الواحد[1]. ومن الواضح انه يريد ان يقول بعدم امكان الاستناد الى خبر الواحد في مثل هذه القضايا. واذا كان الأمر كذلك، فلماذا تمسك الشيخ المفيد نفسه بخبر الواحد في هذه القضية واتخذه منطلقاً لكلامه؟

وسبق أن ذكرنا انّ الشيخ المفيد قد تحدث في كتابي اوائل المقالات والأسئلة السروية عن انّ الله تعالى يخلق لأصحاب القبور أجساماً جديدة من نوع أجسامهم الدنيوية فينعمون أو يتعذبون على أساس الأعمال التي مارسوها في الدنيا من خير أو شر. إلّا انه لم يذكر فيهما انّ الصالحين منهم يتنعمون في نعيم الدنيا، والمذنبين منهم يتعذبون في نار الدنيا. في حين تحدث ـ وكما رأينا من قبل ـ عن نعيم الدنيا في كتاب «تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد». وهذا يعني انّ الشيخ المفيد يواجه ذات الإشكال الذي حاول أن يلصقه بالشيخ الصدوق، لأنّ ما ذهب اليه على صعيد تنعم وتعذب أصحاب القبور يستلزم القول بالتناسخ.

---

(١) المصدر السابق، ص ٨١.

وقد يقال هنا أنّ التناسخ ذو أنواع مختلفة ولا يمكن أن تعدّ جميعها باطلة. وللاجابة لا بد من القول بالرغم من انّ التناسخ ذو انواع مختلفة ومتفاوتة ولا يمكن ابطالها جميعاً، إلّا انّ كلام الشيخ المفيد يستلزم نوعاً من التناسخ الذي لا بد وأن يُعدّ باطلاً لأنّ تعلق النفس المرتبطة ببدن عنصري، ببدن عنصري آخر مغاير للبدن الأول، لا شك وانه من نوع التناسخ الباطل. ويسمى هذا النوع من التناسخ الذي يتم فيه انتقال الروح من بدن الى آخر بالتناسخ الملكي. وهناك انواع اخرى من التناسخ التي يمكن أن تُدعى بالتناسخ الملكوتي والتي من بينها انّ النفس تتعلق بجسم اخروي ملكوتي بعد أن تطوي مراحل الكمال. ولا يغاير هذا الجسم النفس أبداً. ومن الواضح انّ الجسم حينما لا يغاير النفس أدنى مغايرة، فلا بد أن يُعدّ هذا الجسم من شؤون النفس. ولسنا بصدد الحديث عن التناسخ وطبيعته وأنواعه، وانما نريد التأكيد على انّ اشكال الشيخ المفيد على الشيخ الصدوق في مجال التناسخ، انما يرد على كلامه لا على كلام الشيخ الصدوق ولم يقتصر اتهام الشيخ المفيد للشيخ الصدوق بالقول بالتناسخ على صعيد بقاء النفس فحسب، وانما حتى على صعيد الأحاديث المتصلة بعالم الذر وعهد وميثاق عالم «أَلَستُ» ايضاً، حيث يقول في هذا المضمار:

«وأما الأخبار التي جاءت بأنّ ذرية آدمعليه السلام استُنطقوا في الذر فنطقوا فأخذ عليهم العهد فأقرّوا، فهي من اخبار التناسخية، وقد خلطوا فيها ومزجوا الحق بالباطل. والمعتمد من اخراج الذرية ما ذكرنا دون ما ينطق القول به»[١].

وقد أُثير اشكال على كلام الشيخ المفيد هذا وهو أنّ تحدث ذرية آدم في عالم الذر وأخذ العهد والميثاق منها، لم يردا في الأخبار والأحاديث فحسب وانما تحدث عنها القرآن ايضاً: ﴿واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريَّتهم وأشهدهم على أنفسهم ألستُ بربكم قالوا بلى﴾[٢]. وقد ردّ الشيخ على هذا الاشكال من خلال

(١) الشيخ المفيد، المسائل السروية، المؤلفات، ج ٧، ص ٤٦.

(٢) الاعراف، ١٧٢.

قوله بأنّ ما ورد في هذه الآية الشريفة، مجاز في اللغة، مع وجود مثل هذه المجازات والاستعارات في حالات مشابهة اخرى[١]. وقد انتقد مواقف الحشوية والعامة ازاء معنى هذه الآية، وعبّر عن وجهة نظره فيها ايضاً وقال انّ أخذ العهد والميثاق من ذرية آدم بمعنى انه تعالى قد أكمل عقلهم فأدرك أهل التكليف حدوث المخلوقات، وعلموا انّ هذه الحوادث والظواهر لا تحدث بدون مُظهِر ومُحدِث. كما ادرك أهل التكليف الذين كانوا من ذرية آدم هذه الحقيقة وهي أنّ بارئ العالم وصانعه لا شبيه له ولا نظير وجدير بالعبادة لأنه صاحب النعمة[٢]. أي انّ الاقرار بالربوبية وقول «بلى» في عالم «ألستُ»، الزام عقلي يُعدّ من لوازم كمال العقل، فيما يُعدّ العقل من النعم الالهية الكبرى. وعلى هذا الأساس، يتضح التباين بين رأي الشيخ المفيد حول الروايات المتحدثة عن عالم الذر وبين ما يذهب اليه أهل الحديث والكثيرون من العامة، مع رفض الجمود على ظواهر هذه الروايات بشكل كامل.

وللشيخ المفيد موقف خاص أيضاً ازاء الروايات التي تتحدث عن خلق الأرواح قبل الأبدان، ويرفض رأي الحشوية وأهل الظاهر بهذا الشأن. وقد اعتبر هذه الروايات جزءاً من أخبار الآحاد ولا يمكن القطع بصحتها. ثم قال اننا حتى لو فرضنا صحتها وأخذنا بها فلا بد أن يكون لها معنى آخر يختلف عما ذهب اليه أهل الظاهر. ولهذا يرى خلق الأرواح قبل الابدان نوعاً من التقدير في العلم الالهي[٣]. أي انّ خلق الارواح قبل الأبدان ليس سوى نوع من التقدير والتحقق في مرحلة علم الله. ولهذا يرفض الشيخ مخلوقيتها في الخارج قبل خلق الأجسام. وقد استدل على رأيه هذا بقوله لو انّ الارواح كانت مخلوقة قبل الأبدان، كان لا بد ان يكون لنا علم بذلك، ولا بد لنا ان نتذكر ما كنا عليه، وليس لنا أن ننساه.

---

(١) الشيخ المفيد، المسائل السروية، المؤلفات، ج ٧، ص ٤٧ فما بعد.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٢ فما بعد.

ويضرب الشيخ مثلاً على ذلك قائلاً لو انّ احداً ترعرع ونشأ في مدينة كـبغداد مثلاً ثم غادرها الى بلدة اخرى، فهل يمكن أن ينسى ما كان لديه من علم حول تلك المدينة؟ واذا نسي، فهل لا يمكن أن يتذكر في يوم ما انه كان فيها حتى اذا ذُكِّر بذلك من قبل الآخرين وقُدِّمت له معلومات وعلائم عن وجوده وطبيعة سكناه وترعرعه؟ ويجيب الشيخ على مثل هذه التساؤلات بأن ليس بامكان العاقل ان يقبل مثل هذا الكلام. ولهذا لا يحق لمن لديه عـلم بمـثل هـذه المـوضوعات ان يتحدث عنها على غير هدى[1].

والجدير بالذكر انّ الشيخ المفيد قد اتخذ موقفاً عقلياً ازاء الأخبار والأحاديث المتصلة بخلق الأرواح قبل الأبدان، وعلى صعيد الروايات والآيات المتحدثة عن عالم الذر وعهد «ألست بربكم»، وسعى الى تجنب كل نوع من أنـواع الجـمود. وعبّر بعض الحكماء الالهيين ايضاً عن رفضهم للـفهم الظـاهري لقـضية خـلق الأرواح قبل الابدان، وفسروها تفسيراً آخر.

واستعرض صدر المتألهين الشيرازي هذه القضية في بعض آثاره، وعدّ وجود الأرواح قبل الأبدان كينونةً عقلية. ومراده بـذلك هـو انّ الارواح بـامكانها ان يكون لديهـا قبل الأبدان نوع من التكون العقلي. في حين يتعذر التكون النفسي قبل الأبدان. والكينونة العقلية للأرواح قبل الأبدان عند ملا صـدرا، يمكـن أن تكون قريبة الى حد ما مما عدّه الشيخ المفيد تقديراً علمياً للأرواح قبل الأبدان في مرحلة علم الله. ولا شك في وجود تباين كبير بين فكرة صدر المتألهين وبين ما ذهب اليه الشيخ المفيد بهذا الشأن[2]. فصدر المتألهين فيلسوف متأله عارف ينظر الى المسائل من منظار فلسفي وعرفاني، في حين انّ الشيخ المفيد ورغـم اتخـاذه لبعض المواقف العقلية إلّا انه يظل متكلماً وفياً للكتاب والسنة. ولهـذا السـبب تبدو بعض كلماته وآرائه غير محبَّذة من وجهة نظر الفيلسوف العميق التـفكير،

---

(١) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، المؤلفات، ج ٥، ص ٨٥.

(٢) راجع الاسفار، ج ٩، ص ١٩٥ و٢٣٢؛ ج ٨، ص ٣٦٤.

ومنها رأيه في انعدام بعض النفوس بعد فناء الجسم. وقد قسّم الناس الى ثلاثة افراد استناداً الى حديث عن الامام الصادقعليه السلام ، وقال بأحكام خاصة لكل منهم وهم: مؤمنٌ محضٌ، وكافرٌ محضٌ، ولا كافر ولا مؤمن[١].

وسبق لنا أن عرفنا رأي الشيخ حول القسمين الاول والثاني. اما رأيه في القسم الثالث فهو انّ شخصاً كهذا، ينعدم بعد فناء جسمه، ولهذا ليس لديه أي ادراك أو وعي الى أن تقوم القيامة فيعود ثانية. وقال بأنه قد استنبط رأيه هذا من بعض الآيات القرآنية التي تشير الى جهل بعض الناس بالفترة التي أمضوها في القبر، حتى انّ منهم من يتصورها عشرة أيام ومنهم من يتصورها يوماً واحداً، كالآية الشريفة: ﴿يتخافتون بينهم ان لبثتم إلّا عشراً﴾، والآية الشريفة الاخرى: ﴿نحن أعلم بما يقولون اذ يقول أمثلهم طريقةً ان لبثتم إلّا يوماً﴾[٢].

ويستنتج الشيخ المفيد بعد ذلك: انّ هؤلاء ليسوا معذّبين بعذاب ولا متنعمين بنعمة، لأنّ المعذّب أو المتنعم لا يمكن أن لا يعلم ذلك العذاب أو تلك النعمة.

ويوجد بين الفلاسفة المسلمين من يؤمن بانعدام بعض النفوس الضعيفة، إلّا انهم لا يقولون بعودتها في يوم الحشر. وأورد صدر المتألهين رأي الشيخ المفيد هذا في كتاب «شرح اصول الكافي»، ووجّه الانتقاد اليه، وعدّه غير صائب لأنّ اعادة المعدوم أمر ممتنع عقلياً، وأورد العديد من الأدلة على بطلان رأيه[٣]. ولا ريب في تزعزع الأدلة التي اعتمد عليها الشيخ المفيد لأنّ عدم تذكر العذاب أو النعمة لا يدل على عدم وجودها، اذ ما أكثر الامور التي لا يتذكرها الانسان رغم انها قد مرت عليه. فالكثير من الناس ـ مثلاً ـ ينسون الأحلام التي يشاهدونها في المنام بمجرد أن يستيقظوا، ولا يتذكرونها أبداً. وهل ما ذكره الشيخ المفيد حول الفئة الثالثة، لا ينطبق على أصحاب الكهف؟ فهؤلاء حينما استيقظوا من

---

(١) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، المؤلفات، ج ٥، ص ٨٨ فما بعد.

(٢) طه، ١٠٣ـ١٠٤.

(٣) ملا صدرا، شرح اصول الكافي، كتاب العقل والجهل، ص ١٧٢.

نومهم الطويل، لم يكونوا على علم بالفترة التي امضوها نائمين، حتى انهم تصوروها يوماً أو بعض يوم[١].

ورغم قوة آراء الشيخ المفيد على صعيد النفس والروح، إلّا انها تعاني أحياناً من الضعف. فقد فرّق بين الروح والنفس، وذكر أربعة معان لكل منهما. ومعاني النفس هي: ١ ـ الذات وجوهر الشيء؛ ٢ ـ الدم الجاري؛ ٣ ـ الشهيق والزفير، أي الهواء؛ ٤ ـ الميل والطبع. ومعاني الروح الأربعة هي: ١ ـ الحياة؛ ٢ ـ القرآن؛ ٣ ـ ملك من ملائكة الله؛ ٤ ـ جبرئيل.

وأورد الشيخ لكل معنى من هذه المعاني شواهد من اللغة والقرآن[٢]. وهذه الشواهد في الحقيقة لا تكشف عن ماهية النفس وحقيقة الروح، مما يستدعي البحث عن طريقة اخرى وبذل جهود اكبر من اجل الوصول الى حقيقة النفس المحاطة بالأسرار.

وخلاصة ما توصلنا اليه من دراسة آراء الشيخ المفيد حول النفس والروح انه قد طرح قضايا مهمة قريبة مما طرحه الفلاسفة على صعيد تجرد النفس، رغم انه لم يتحدث عن هذا التجرد بشكل صريح. وتكشف الدراسة المستفيضة لآثاره أنّ علينا أن لا نتفاءل أكثر مما يجب رغم هذا التناسب والتشابه بين كلامه وكلمات الفلاسفة، لأنه قد تحدث في البعض الآخر منها بما يتعارض مع ما ذهب اليه الفلاسفة، ومنها انه عدّ الروح عرضاً وذلك خلال اجابته على السؤال الثالث من الاسئلة السروية، وأنها لا تبقى على حال واحدة: «... انّ الارواح عندنا هي أعراض لا بقاء لها...»[٣].

وربما يقال هنا: انّ الشيخ قد يريد بالعرض، عرضاً آخر غير العرض الذي يتحدث عنه الفلاسفة. غير انّ هذا، مجرد احتمال فحسب لا يعززه سوى انّ الشيخ

---

(١) الكهف، ١٩.

(٢) تصحيح الاعتقاد، مؤلفات، ج ٥، ص ٧٩ فما بعد.

(٣) المسائل السروية، مؤلفات، ج ٧، ص ٥٥.

لا يتحدث عادةً طبقاً للاصطلاحات الفلسفية، سيما وقد اكد في تفسيره للعرض، انه يريد به ذات المعنى الذي يرمي اليه الفلاسفة.

تجدر الاشارة الى انّ القول بعرضية النفس، له لوازم ليس من السهل الالتزام بها، فضلاً عن تعارضها مع الكثير من المبادئ والاصول. وما ذهب اليه الشيخ بهذا الشأن، لا يلتقي حتى مع مبادئه التي ذكرها في مواضع اخرى. وسبق لنا أن ذكرنا في مطلع هذا المقال انّ الشيخ يرى الانسان المكلف موجوداً حادثاً وقائماً بالنفس وخارجاً عن صفات الجواهر والأعراض. واذا ما اعتبرنا انّ كلام الشيخ هذا معتبر ورصين، فلا بد من القول بأنّ ما ورد في «المسائل السروية» متعارض معه. والشيء الوحيد الذي يمكن أن نرفع به هذا التعارض هو أن نقول بأنّ مراده بخروج الانسان عن صفات الجواهر والأعراض هو حقيقة النفس الانسانية، في حين يتعلق ما أورده في المسألة الثالثة من «المسائل السروية» بالروح.

وما يمكن ان نقوله في الختام هو أنّ آراءه في الروح والنفس، معقدة، ويلزم لدراستها وقت طويل. وما ذكرناه هنا، ليس سوى مقدمة لدراسات اكبر، ان شاء الله.

١٩٩٢م

العقل والقلب[1]

العقلاء نقطة فرجار الوجود، ولكن
الحب يعلم انهم حائرون في هذه الدائرة

رغم ما يبدو من وجود انسجام اكبر بين هذا المحيط الجامعي وبين تقديم دراسة حول العقل والتجربة واستعراض الصراع بين العقليين والتجريبيين، إلّا انّ الجامعة فضلت ان نقدم دراسة عن موضوع «العقل والقلب». وربما يكمن خلف انتخاب هذا الموضوع، ما أخذ يهدد القضايا ذات الصلة بالقلب أو الحضارات التي تبلورت من خلال الاتصال بالقلب ومعانيه، من قضايا أفرزها عالم التقنية الراهن أو ما يمكن التعبير عنه بالحضارة الجديدة. ولهذا برزت الحاجة لمعرفة طبيعة تعامل العلم من جهه والعقل من جهة اخرى مع القلب في هذا الوضع الجديد. ولا بد لنا في بداية الامر من معرفة المراد بالعقل وتقديم تعريف اجمالي عنه، ثم نتناول علاقته بالقلب، وهي القضية التي طالما تحدث عنها تاريخ الثقافة الانسانية.

استخدم الحكماء المسلمون العقل بمعان مختلفة، في حين اتسعت هذه المعاني في الثقافة الغربية. وقدّم صدر المتألهين ـ أحد كبار الفلاسفة المسلمين ـ ستة معان

---

(١) محاضرة أُلقيت في الندوة العلمية الثقافية لجامعة شريف الصناعية عام ١٩٩٢م.

للعقل في «شرح اصول الكافي». ويرى انّ اطلاق لفظة العقل على هذه المعاني الستة انما يتم على نحو الاشتراك اللفظي. أي لا يوجد قدر جامع بينها وأنّ لكل منها معنى خاصاً مختلفاً، رغم انّ هذه اللفظة قد تستخدم في بعض المعاني على نحو التشكيك أحياناً لوجود قدر جامع بين هذه المعاني. فقال صدر المتألهين في المعنى الأول للعقل أنّ العقل يُقال للغريزة التي يمتاز الانسان بواسطتها عن سائر البهائم والحيوانات. وليس هناك تفاوت وفق هذا التعريف بين الذكي والبليد، لأنّ الناس كافة لديهم هذه الغريزة، وبها يمتازون عن الحيوانات.

والمعنى الثاني للعقل الذي أشار اليه صدر المتألهين، هو ذات المعنى المتداول لدى المتكلمين: «هذا ما يوجبه العقل وهذا ما ينفيه العقل»[1]. ومراد المتكلمين بالشيء الذي يوجبه العقل، الشيء الذي يقبله جميع الناس أو أغلبهم أو يرونه معقولاً. فحينما يرى اغلب الناس انّ الكذب سيئ والصدق حسن، فهو أمر عقلي من وجهة نظر المتكلمين.

والمعنى الثالث للعقل، هو المعنى الذي تتحدث عنه كتب الأخلاق ويتمثل في ما يجب من الامور وما لا يجب. ويرى علم الاخلاق انّ ما يجب ان نفعله، امر معقول، وما لا يجب أن نفعله، أمر غير معقول.

والمعنى الرابع للعقل، هو المعنى الذي يستخدمه عامة الناس. فهم حينما يقولون «هذا عاقل»، يريدون به انه ذكي وحينما يقولون «هذا غير عاقل»، يريدون به انه بليد أو لا يتمتع بالفطنة والذكاء.

والمعنى الخامس للعقل من وجهة نظر صدر المتألهين، أحد قوى ادراك الانسان. فحينما يبحث الحكماء في كتبهم النفس، يعتبرون العقل أحد أهم القوى الادراكية عند الانسان، ويقسمونه الى أربعة أقسام: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد. وقد وردت هذه الأقسام الأربعة في كتب أرسطو، وابن سينا، وسائر الفلاسفة.

---

(١) صدر المتألهين، شرح اصول الكافي «كتاب العقل والجهل»، ص ٢٢٤.

والمعنى السادس والاخير للعقل عند صدر المتألهين، هو ما يُطلَق على المجرد المحض. فقد قسّم الحكماء الالهيون الموجودات الى ثلاثة أنواع: العقول، والنفوس، والأجسام. والعقول، موجودات مجردة محضة. ويرى بعض الحكماء انّ عدد العقول عشرة، أي العقل الاول والعقل الثاني حتى نصل الى العقل العاشر الذي يُدعى بالعقل الفعال ايضاً. ومن هنا نفهم انّ العقل موجود مجرد محض، وواسع بحيث يؤثر على كل موجود ما دونه، ولا يؤثر عليه كل موجود ما دونه، ولا يقع إلّا تحت سيطرة البارئ تعالى[1].

وعلينا على هذا الأساس ان نرى ماذا نريد نحن بالعقل؟ فنحن لا نبحث حول العقل المجرد، ولا حول ما يجب وما لا يجب، ولا نريد العقل الذي يقصده المتكلمون. وانما نريد ذلك المفهوم من العقل الذي يستخدمه الفلاسفة، ويتناولونه في كتاب النفس؛ ذلك العقل الذي ذكرنا مراحله الأربع. أي تلك القوة المدركة التي تدرك القضايا التي هي فوق افق الحس والخيال والوهم بنحو كلي. وهي قوة موجودة في وجود الانسان. ولا شك في وجود شيء من التساهل في استخدام تعبير القوة، لأنّ الحكماء يقسمون الادراكات الى عدة اقسام: اولاً، الادراكات الحسية والتي هي الحواس الظاهرية للانسان وتنقسم الى: ذائقة، وباصرة، وسامعة، وشامة، ولامسة؛ وثانياً، الادراكات التخيلية مثل ادراك صور الأشكال في عالم الخيال؛ وثالثاً، الادراكات الوهمية وهي معان جزئية. وكل منها هي بمثابة قوة. فكما انّ للادراكات الحسية موضعاً معيناً، للخيال والوهم موضع ايضاً. ولهذا يمكن ان يوصف كل منها بالقوة. لكن لم يقل أحد حتى اليوم اين هو موضع العقل؟ فهل العقل في مقدمة الدماغ أم في وسطه أم في مؤخرته؟ فالعقل بكلمة واحدة هو العقل! ولا نعلم أين هو موضعه، وقد لا يكون لديه موضع! ولهذا السبب بالذات قد لا يصح أن نعبّر عنه بالقوة. ويمكن ان يقال ـ لبعض الاعتبارات ـ انّ العقل يمثل حقيقة الانسان. انّ عمل العقل هو الادراك والذي هو

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٧.

في مستوى رفيع جداً بحيث يفوق كل ادراك آخـر ويهـيمن حـتى عـلى الحس والخيال والوهم. فالحس يتحدد بدائرة محدودة ووضع خاص، ويقتصر الخـيال على الصور فقط ولو انتزعت منه هذه الصور لتبدد. أما الوهم فيدور في اطـار المعاني الجزئية فحسب، ولو انتُزعت هذه المعاني الجـزئية لما ظـل للـوهم أي وجود. في حين ينظر العقل للقضايا في مستوىً كلي، ولا يعرف الزمان والمكان، وليست لديه حدود تحده. ويُعدّ عمل المعرفة، من أعمال العقل. ويستحيل جمـع الادراكات حتى على صعيد التجربيات الحسـية، اذا لم يـتدخل العـقل في ذلك. وليس بامكاننا هنا ان نخوض في هذا الموضوع ونكتفي بالقول انّ العـقل يـنظم العمل المعرفي، ويستخدم المنطق، ولا يضمه موضع بعينه.

وهذا العقل الذي يستخدم المنطق، لديه الكثير من الأعداء، ويحـارب عـلى العديد من الجبهات. ولو ألقينا نظرة على التاريخ لرأينا انّ أول من جابه العـقل واستخدم في تلك المجابهة حربة العقل أيضاً، هم السـوفسطيون. وهـذا الصراع الذي احتدم بين الجانبين طوال التاريخ، له قصة طويلة وتمخضت عنه الكثير من الأحداث والوقائع التي يتعذر علينا التحدث عنها. والجبهة الثانية التي حـورب فيها العقل هي جبهة التجريبيين. والنزاع بين العقليين والتجريبيين، نـزاع مـرير وقاس لا سيا على صعيد: هل التجربة هي التي تصنع العقل ام انّ العقل لديه دائرة مستقلة ولا علاقة له بالتجربة؟ هل العقل مقدم على التجربة ام انه ناجم عنها؟ هل العقل أمر انتزاعي؟ انه نزاع دموي لازال ناشباً حتى يومنا هذا، ولا دخـل لموضوع بحثنا فيه.

والصراع الآخر، هو الصراع بين العقل والقلب والذي يمثل الموضوع الذي لا بد لنا من تناوله. وقد شهد التاريخ وعلى صعيد مختلف المذاهب والثقافات ـ لا سيا الثقافة الاسلامية ـ صراعاً بين أهل القلب وأهل العقل. وغالباً ما كان ينطلق الهجوم من جانب اهل القلب والحب باتجاه أهل العقل، وقلّما هاجم العقلاءُ أهلَ الحب. وكان يأخذ ذلك الصراع طابعاً هادئاً في بعض الاحيان وطابعاً وسطاً في

أحيان اخرى فيما يكتسب صفة التطرف والحدة أحياناً. ومثّل مولانا جلال الدين الرومي جانب الاعتدال بين أهل القلب والحب، فقد كان يرى أنّ قدم العقلاء أو الاستدلاليين من خشب:

قدم الاستدلاليين من خشب
والقدم الخشبية ضعيفة للغاية
ومن عمق تفكير العقل الفضولي
أن أصبح هذا فلسفياً وذاك حلولياً

وطالما شوهدت هذه الأبيات في كتب العرفاء. فهم يزعمون انّ العقل فضولي، ودمدمي المزاج، وذو هوس وخبط، وجاف، وعديم الاحساس، وما الى ذلك من الاتهامات. في حين يولون في المقابل أهمية كبرى للحب والعرفان ويُحلّون الحب بدلاً من العقل. وهذا باب واسع كما لا يخفى على العارفين بالثقافة الاسلامية، لكننا نود الاشارة الى قضية لم تُستعرض من قبل وهي انّ الصراع بين الحكماء والمتكلمين الأشاعرة، يعود في نهاية المطاف الى هذه النقطة ايضاً. وربما يستولي عليكم التعجب وتتساءلون: ما هي علاقة الصراع بين الفيلسوف والمتكلم الأشعري بالصراع بين العقل والقلب مع أنّ الاثنين عقليان؟! وفي الاجابة لا بد من القول انّ تعريف القلب، سيحل هذا الاشكال. فالقلب كالعقل له العديد من المعاني المختلفة، أدناها الميول والرغبات النفسية. غير انّ الذين يقعون في شباك هذه الميول والرغبات، انما هم في الواقع أسرى وضحايا النفس الأمّارة، وليسوا من العقل ولا خبر لديهم عن الحب والمعنوية والعرفان. وقد يعود ما يجب من الامور و ما لا يجب الى القلب ايضاً، ويمكن الوصول في مستوى أعلى الى الحب والعشق، ومن ثم الى درجة الشهود والمشاهدة التي يمثل الوحي ذروتها والذي يُعدّ أحد مصادر المعرفة.

ولو ألقينا نظرة على الصراع الناشب بين المتكلمين الأشاعرة والحكماء لوجدناه يدور حول نقطة مركزية تتمثل في تشبث الأشاعرة بالقدرة الالهية

واعتقادهم بقدرة الله المطلقة، ولهذا يرفضون انطلاقاً من هذا الاعتقاد الكثير من المسائل العقلية بما فيها قاعدة السببية أو قانون العلية. فهذا القانون من وجهة نظرهم لا ينسجم مع القدرة الالهية المطلقة. كما انهم يرفضون الموازين والمصالح والمفاسد نفس الأمرية اعتقاداً منهم انّ الله تعالى لا يعمل ضمن اطار معين وحدود خاصة لأنه «يفعل ما يشاء». كما يرفضون حتى ضرورة العدل الالهي ايضاً مبررين هذا الرفض بقولهم: انّ العادل لا بد وأن يعمل وفقاً لموازين العدل، والله لا يعمل وفق الموازين، بل انها تابعة لعمل الله، وليس عمل الله تابعاً لها.

وفي المقابل، يقول الفلاسفة انّ الله عادل، ويؤكدون على قانون العلية وحكمة البارئ تعالى وعمله وفق الموازين والمعايير. وهكذا نرى انّ الحرب بين الفريقين حرب الحكمة والقدرة. فالفيلسوف يؤمن انّ الله تعالى حكيم ولهذا لا بد من وجود ميزان لأعماله. والأشعري يقول انّ الله قادر ولهذا لا يمكن تحديد أعماله بميزان وقاعدة، ولا اشكال ابداً فيما لو قام بعمل متعارض مع الحكمة. وبذلك نجد أحدهما يرسف في أغلال الحكمة والثاني في أغلال القدرة المطلقة. وتعود جذور اغلب الاختلافات والنقاشات الحادة بين الأشاعرة والفلاسفة المسلمين الى هذه القضية بالذات. واذا ما اعتبرنا القدرة مظهراً للارادة، واذا ما أدركنا انّ الارادة متصلة بالقلب والحكمة متصلة بالعقل، علمنا انّ الصراع بين الفيلسوف والأشعري صراع بين القلب والعقل. ولا شك في انّ البارئ تعالى ليس لديه قلب، كما ليس لديه عقل بالمعنى الذي نذهب اليه. ولكن تبقى الارادة تعبيراً عن القوة، وتتصل في غير الله تعالى بالقلب، كما تبقى الحكمة متصلة بالعقل. وهذا يعني انّ الصراع بين الحكمة والقدرة، انما هو صراع بين العقل والارادة، ومَن منهما يحكم الآخر.

ونريد بالقلب في هذا البحث الشهود والمعرفة والحب والعرفان، وبالعقل الفلسفة. وقلنا انّ أهل الحب والقلب يتهكمون بالعقل وأهله، في حين صمد أهل العقل بوجه ذلك التهكم والهجمات المتلاحقة وأصروا على تمسكهم بالعقل، حتى عدّوه أساس المعرفة. ولو دققنا في مواقف العرفاء المناهضة للعقل لوجدناها لا

تتجاوز بعض الجمل القصيرة، مبتعدين في ذلك عن التحاليل والأدلة العقلية، لأنهم لا يريدون أن يقعوا في شباك العقل بمعناه الفلسفي، ولأنهم لو فعلوا ذلك لصاروا هم أيضاً فلاسفة! وقد وُجد في العالم الغربي شخص مثل «كانت» انبرى لنقد العقل المحض بالفكر المنطقي، حتى انه أوقف عمره الذي بلغ الثمانين لخدمة هذا الهدف. وقد سعى للبرهنة على وقوع العقل في التناقضات والمجادلات، واشتباكه مع نفسه، وعدم قدرته على الاجابة على القضايا المهمة! ولا بد لنا على ضوء هذا الموقف أن نثير السؤال التالي: ما هي الوسيلة التي يمكن بها نقد العقل؟ فهل يتم نقده بالعقل ام بغير العقل؟ ومن المقطوع به انّ غير العقل عاجز عن نقد العقل، ولا يبقى سوى العقل الذي يمكن به النهوض بهذه المهمة.

أقسمتُ ألف مرة أن لا ألفظ اسمك

غير انّ القَسَم كان باسمك

وحكاية نقد العقل شبيهة بذلك. فاذا اردنا أن ننقد العقل، فهذا ما لا يمكن إلّا بالعقل نفسه. وهذا هو ذات الكلام الذي قاله أرسطو قبل ما يربو على ألفي عام: «لا بد من التفلسف لرفض الفلسفة». فلا بد من حمل سلاح الفلسفة لمحاربة الفلسفة، ولا بد من الخروج لقتالها بسيف العقل. لكن هل بامكان سيف العقل أن يجرح العقل؟ أو هل بامكان السيف أن يقطع نفسه؟ وليس هناك سوى اجابة واحدة وهي أنّ هذا أمر لا يمكن، اذ لو ألقى العقل بنفسه على الأرض، فهو سيركب ثانيةً أيضاً.

والجدير بالذكر انه لا يوجد أي اشكال منطقي لو أدرك العقل أخطاءه وعلم المواضع التي يخرج فيها عن الصواب. ولا ريب في انه متى علم بأخطائه وحددّها، كان بامكانه أن ينبري لاصلاحها، وحصول حالة الارتقاء لديه. لكنّ «كانت» حاول أن يُظهِر أنّ العقل يدرك أخطاءه بالطريقة التي لا يصبح معها قادراً على النهوض بأية مهمة! وهذا ما يفتح طريق انتقاد العقل امام العرفاء. ورغم انّ العرفاء وأهل القلب لا يلجؤون الى الاستدلال والبرهان، غير انّ أعمالهم ومهما اتخذت من طابع، فهي لا تخرج عن أعمال العقل، طبقاً لما سبق أن

اشرنا اليه. ويركز هؤلاء على مقولة انّ العقل ذو ميدان محدود، وهي مقولة لا تخرج عن اطار ما ذهب اليه «كانت» وإن عُبِّر عنها بصورة اخرى. فكانت يرى التصاق عقل الانسان وادراكه وذهنه بالزمان والمكان. وليس بامكان العقل ان يفكر خارج أفق الزمان والمكان، وليس لديه أي اعتبار سوى في اطار هذا العالم، اما فيما وراء الطبيعة فليس بامكانه أن يفعل أي شيء. اما العرفاء فيقولون انّ العقل عاجز لأنه لا يرى إلّا نفسه. نعم، ان العقل لا يرى إلّا نفسه، لأنه كلما ارتفع وسما فلا يجد في نهاية الارتفاع والسمو سوى المعقول لا شيء آخر غيره. ويقول العارف الحر: «انّ العقل مهما سما فلا يخرج عن اطار المعقول. وعمله اثبات المعقول وليس الوصول اليه»، لكن ما هو عمل الحب؟ يُقال: انّ الحب لا يرى المعقول، ولا يبرهن على شيء، وانما هو كالشعلة التي تُحرِق وتذهب. في حين يبرهن العقل على الاشياء ويقول لهذا أنت وجود ولذاك أنت معقول، فتصبح الوجودات والمعقولات صنماً له، بينما يحرق الحب الاشياء بشعلته، وعلى حد تعبير مولانا جلال الدين البلخي (الرومي):

العشق، تلك الشعلة التي اذا تأججت

أحرقت كل شيء عدا المعشوق

انّه يحرق ويحرق حتى يصل الى ما يجب أن يصل اليه. في حين لا يستطيع العقل أن يصل الى هناك لأنّه يقع في شباك المعقول. ولهذا قال العرفاء «العلم هو الحجاب الأكبر». فالعلم ورغم انه نور، إلّا انه حجاب اكبر، لأنه واقع في قيد المعلوم. والوقوع في قيد المعلوم، يعني الوصول الى سدّ غير قابل للاجتياز، في حين يحرق الحب أو العشق حتى هذا السدّ أيضاً! ولهذا ينصح أهل القلب بسلوك هذا الطريق لأنّ المجنون من لا يصبح مجنوناً! فهذا الطريق، أسرع الطرق للوصول الى الهدف.

ما عرضناه كان مجمل ما بامكاننا ان نعرضه على هذا الصعيد. ولا بأس في آخر المطاف استعراض بعض ما ذهب اليه اثنان من العرفاء احدهما العارف الشيعي الفيض الكاشاني والثاني العارف عين القضاة سينه جاك. وكان الفيض

الكاشاني فيلسوفاً ايضاً إلّا انه قد تعالى على الفلسفة وقال في كتاب «قرة العيون»: «اعلموا اخواني، هداكم الله كما هداني»، ثم قال بعد ذلك: «اني ما اهتديتُ إلّا بنور الثقلين وما اقتديت إلّا بالأئمة المصطفين»[1]. وقد اراد بهذه الكلمات ان يقول لمخاطبيه: لم يكن العقل هو الذي انقذني، فالعقل ليس بامكانه أن يفعل شيئاً، وانما الذي انقذني هو كتاب الله ونور رسول الاسلام والأئمة الاطهار. وأكد ايضاً خلال حديثه انه ليس بمتكلم، ولا متفلسف، ولا متصوف، ولا متكلف، وانما هو مقلد القرآن وحديث الرسول ﷺ وتابع أهل البيت. كما شدّد على انه قد ملّ كلام الناس الباعث على الحيرة، وبريء مما سوى القرآن المجيد وحديث أهل البيت والعارف بهذين.

اني أنسى كلَّ ما أقرأ

إلّا حديث الحبيب فانّي اكرره

اني أعشق، وأتمنى ان لا يبعث هذا الفن الشريف

على الحرمان، كما فعلت الفنون الاخرى

ويستدل عين القضاة ببعض الآيات وبطريقة ذكية وماهرة على عدم وجود علاقة بين عالم الاله وهذا العالم، أي عالم الأجسام الذي نعيش فيه، واذا كانت هناك رابطة فهي رابطة الله. ولهذا ليس لنا أن نتوقع من العقل أن ينهض بهذه المهمة. ويقول ﴿ان الله يحول بين المرء وقلبه﴾[2] كي يكون ترجماناً للقلب والقالب. وليس هناك طريق من القالب الى القلب، ومن هذا العالم الى الله. وليس بامكان العقل ان يوصلنا الى هناك. فالله تعالى حائل بين القلب والقالب. والنور الالهي بامكانه أن ينقذنا من خلال سلوك دور المترجم للقلب والقالب. ويؤكد هذا العارف ايضاً على أنّ آية ﴿ألم نشرح لك صدرك﴾[3] التي تخاطب الرسول

(1) ملا محسن الفيض الكاشاني، «قرة العيون» ضمن «الحقائق في محاسن الاخلاق» ١٢٩٩ هـ، طبعة حجرية، ص ١٦٥.

(2) الانفال، ٢٤.

(3) الانشراح، ١.

محمداً ﷺ ، لم تتحدث عن العقل، ولم تطرح استدلالاً منطقياً، وانما تحدثت عن شرح الصدر. فالقلب من وجهة نظره ملكوتي، والقالب مُلكي. وليس بمقدور من هو في عالم المُلك أن يدرك لغة الملكوت بالعقل. وأورد عين الله حديثاً يقول: «قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن»[١]. وتعبّر هاتان الاصبعان عن حالتين: القبض والبسط، وعن حالين «انّ الله لا ينظر الى صوركم ولا الى أعمالكم، ولكن ينظر الى قلوبكم»[٢]. فالقلب هو الموضع الذي ينظر اليه الله تعالى. ولو اصطبغ جسم الانسان بلون القلب، استقطب نظر الله، في حين يستقطب القلب نظره تعالى دائماً.

وهناك حديث قدسي يقول: «ما وسعتني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن»[٣]. والتمعن في هذا الحديث يوضّح انه تعالى لم يقل ان مكاني في العقل أو في السماء أو في الارض، بل في قلب المؤمن. كما ورد في حديث قدسي آخر: «أنا عند القلوب المنكسرة»[٤]، وجاء في الآية الكريمة ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾[٥]. ويؤكد عين الله بعد نقله لهذا الحديث والآية انّ الله تعالى لم يقل انه مع عقلكم أو مع استدلالكم وانما قال انه مع قلوبكم. كما استشهد بالآية القائلة: ﴿قل الروح من أمر ربي﴾[٦]، وفسّرها بـ«من نور ربي»، وقال بأن النور في القلب لا في العقل. وأورد كذلك حديثاً عن الرسول محمد ﷺ يقول: «استفتِ قلبك وإن أفتاك المُفتون» وحثّ على الرجوع في الاستفتاء الى القلب والأخذ بفتواه، لأنّ ما يفتي به يمثّل أمر الله، فإن أفتى فعلينا ان نفعل، وان لم يفت فعلينا ان لا نفعل. وقال بعد ذلك انّ مشكلتنا تتمثل في انّ مفتينا هو النفس الأمارة لا القلب. ومن كان

(١) بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٨.

(٣) المصدر السابق، ج ٥٨، ص ٣٩.

(٤) المصدر السابق، ج ٧٣، ص ١٥٧.

(٥) الحديد، ٤.

(٦) الاسراء، ٨٥.

القلب مفتيه، كان سعيداً ومفلحاً، ومن كانت النفس الأمارة مفتيه، كان شقياً وخاسراً. ويشدّد هذا العارف على انّ الشخص اذا لم يجد في نفسه الأهلية للعلم عن طريق قلبه، فعليه أن يبحث عن قلب شخص آخر ذي أهلية فيحصل على العلم عن طريقه، مثلما جاء في القرآن الكريم: ﴿فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾[١] وفسّر أهل الذكر في هذه الآية، بأهل القلب. وتناول عين القضاة في موضع من الكتاب موضوعاً عجيباً لم أقرأه لعارف غيره، ولا شأن لي بصحته ام بطلانه. فهو يرى انّ اطاعة أهل القلب تؤلف أساس السعادة، بل عدّها أسمى من الالتزام بالأخلاق ومكارمها.

انه يقول: ايها العزيز! هل تعتقد انّ ابا جهل قد سمع ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ أو انها كانت مراده؟ انه سمع من القرآن ﴿قل يا ايها الكافرون﴾ فكانت نصيبه. اما محمد ﷺ فقد سمع «الحمد لله» فكانت نصيبه. واذا لم تصدق فاسمع ما قال عمر بن الخطاب: تحدث المصطفى ﷺ مع ابي بكر فسمعتُ وعلمت. وسمعتُ أحياناً ولم أعلم، وسمعتُ في احيان اخرى وعلمتُ[٢]. ونفهم من ذلك كله مدى تأثير الاستعداد القلبي في السماع والعلم. فلو كان القلب مستعداً لسمع في كافة الاحوال وعلم. فحينما سمع وعلم كان يتمتع بالاستعداد القلبي. وحينما سمع ولم يعلم، كان في حالة ما بين الاستعداد واللااستعداد. وحينما لم يسمع قط، لم يكن يعيش الاستعداد القلبي قط. ولكن السؤال الذي يثير نفسه هنا: هل القلب أو البصيرة أو الحب، أو سمّه ما تشاء، ناجم عن نوع من المعرفة ام لا؟

وقد طرح هذا السؤال شخص مجهول على عارف آخر يدعى الشيخ نجم الدين الرازي وهو لا يقل شأناً عن عين القضاة. ويوجد هذا السؤال مع اسئلة اخرى الى جانب اجوبة الشيخ، في كتاب صغير يدعى «العشق والعقل»، نوصي الأصدقاء بقراءته، رغم اني اعتقد انّ اجابات الشيخ غير شافية.

---

(١) عين القضاة الهمداني، تمهيدات، تحقيق عفيف عسيران، طهران، ١٩٦٢، ص ٨ ـ ٩.

(٢) عين القضاة الهمداني، تمهيدات، تحقيق عفيف عسيران، طهران، ١٩٦٢، ص ٧ ـ ٩.

والأسئلة التي أُثيرت هي: هل العشق في كماله والعقل في كماله، شيئان؟ أي ألا يمكن أن يُعدّ العشق الكامل والعقل الكامل شيئاً واحداً؟ والسؤال الآخر: اننا طالما رأينا متى ما كان العقل اكمل، كان العشق اكمل ايضاً، والمثال على ذلك سيد الكائنات محمد ﷺ الذي يمثل أكمل عقل وأكمل عشق. فاذاً ما هو التضاد والتعارض بين العقل والعشق؟ واذا كان هناك تضاد، كان المفروض أن يقلّ العشق كلما تكامل العقل. والسؤال الثالث وهو سؤال مهم: هل العقل من أجل الوجود ام الوجود من أجل العقل؟[1] والحقيقة انّ العقل ليس جزءاً من اجزاء الموجودات. والدليل على ذلك انه يقوم بتحليل كل ما يواجهه ولا يلزم جانب الحياد، عدا الخالق تعالى. في حين لا يوجد موجود بامكانه تحليل العقل حتى العشق. فلو وضعنا العشق والعقل كلاً في قبال الآخر، فمن هو الذي يحلل الآخر؟ فهل العشق هو الذي يحلل العقل؟ ليس هناك سوى طريق واحد وهو أن يُقال بأنّ العشق يحرق العقل، هذا لو استطاع احراقه. أما اذا تمت المجابهة فعلاً، فالعقل هو الذي يحلل ويحيط بكل شيء. اذاً فما هي العلاقة بين العشق والعقل؟ ربما يبدو في الوهلة الاولى وربما في بعض المواضع وجود تضاد بين العقل والعشق. فالعقل الديكارتي متعارض مع العشق، وربما العقل الكانتي ايضاً. فالعقل الديكارتي محاسب وعقل جزئي، إلّا انّ العقل الكلي لا يتعارض مع العشق. وقد رأينا كيف قال السائل: طالما رأينا متى كان العقل اكمل، كان العشق، اكمل ايضاً. أضف الى ذلك انّ العقل ليس قطعة خاصة من الوجود، وانما يهيمن عليه. وهذا يعني اتحاد العقل والعشق في النهاية. وهنا لا بد من الفصل بين العقل الجزئي والعقل الكلي. فالعقل الذي تحدث عنه السائل، عقل متعال وكلي، ولا يتوقف هذا العقل في الجزئيات وربح وخسارة هذا العالم، بل لا يتقيد حتى بقيد الزمان والمكان، وينطلق بعيداً عن افقهما، وبامكانه أن يتسامى ويتحد مع الحب في النهاية دون ان يبرز أي تعارض بينهما. وقد أورد صدر المتألهين في أحد كتبه العديد من

---

(١) نجم الدين الرازي؛ العشق والعقل، تحقيق الدكتور تقي أفضلي، ١٩٧٣، ص ٣٦.

الأحاديث خلال بحثه عن ارتقاء الانسان بحيث تسمو نفسه على الحس، والخيال، والوهم، والعقل العملي. ولم نجد لديه عبارة تقول بتفوقها حتى على العقل النظري.

ومن تلك الأحاديث حديث عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال فيه: «اذا قام قائمنا وضع الله يده على رؤوس العباد فجمع بها عقولهم وكملت بها أحلامهم»[١]. والمراد بجمع العقل هنا تمركزه، أي علوه عن مراحل العقل الجزئي والربح والخسارة والمراحل السفلى. ويعتقد صدر المتألهين أنّ سرّ الخاتمية يكمن في هذا الأمر بالذات، أي في تكامل العقل البشري بالتعاليم النبوية لا سيما بظهور الولاية وقيام القائم. ولن يعود هذا العقل بحاجة الى نبي جديد. فتعاليم خاتم الانبياء (ص) في متناول الجميع، وليس أمام الانسان سوى الرجوع اليها بعقله الكامل الذي يزداد كمالاً بظهور الولاية.

والحديث الآخر الذي أورده صدر المتألهين، عن الامام ابي عبد الله الصادق، يقول: «حجة الله على العباد النبي صلى الله عليه وآله وسلم والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل»[٢]. فالعقل هو الحجة الباطنية ولا بد للناس من ايصالها الى الكمال، والعمل وفقها. وصفوة القول اننا لو أزحنا العقل الجزئي جانباً وأخذنا العقل الكلي بنظر الاعتبار، لما وجدنا ـ من وجهة نظر صدر المتألهين ـ أي تعارض بين البصيرة والعقل، أو بين القلب والعقل في نهاية الأمر.

١٩٩٢م

---

(١) بحار الانوار، ج ٥٢، ص ٣٢٨.

(٢) محمد بن يعقوب الكليني، اصول الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، دار الكتب الاسلامية، ١٣٨٨ هـ، ج ١، ص ٢٥، الحديث ٢٢.



اصالة الماهية

منذ السيد الداماد (ميرداماد) والى اليوم

مسألة اصالة الوجود أو الماهية، من المسائل الأساسية التي تميزت بأهمية كبيرة في نظام الفكر الفلسفي، ولعبت دوراً مصيرياً. فحينما يتحرر الانسان من وساوس الشك المرعبة ويعترف بحقيقة ما وراء الذهن والادراك، يواجه الكثير من الموجودات التي رغم تميزها واختلافها عن بعضها إلّا انها تشترك في مبدأ الوجود وتتحد في الوجود. وينبع مصدر الاختلاف ما بين هذه الموجودات من ماهيتها. واذا كانت جهة الاختلاف في الأشياء غير جهة الاتحاد، لكانت الماهية شيئاً آخر غير الوجود. وصفوة القول هي أنّ في موجودات العالم نوعاً من الثنوية أو التركيب ينشأ عن الوجود والماهية. وقد عبّر الحكماء المسلمون عن هذه الحقيقة في آثارهم، مثل عبارتهم الشهيرة: «كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود».

ولا بدّ أن يثير السؤال التالي نفسه: اذا كانت حقيقة كل موجود في العالم الخارجي ليس سوى شيء واحد، فهل ستتألف هذه الحقيقة من الماهية ام من الوجود، ومن هو الأصيل منهما؟ والاجابة على هذا السؤال شغلت مساحة واسعة جداً من آثار الفلاسفة المسلمين، وكانت قصة اصالة الوجود ام الماهية قصة

طويلة حافلة بالأحداث. وكان السيد الداماد (الميرداماد)، من بين الذاهبين الى اصالة الماهية واعتبارية الوجود. هذا في حين وقف صدر المتألهين الشيرازي موقفاً مغايراً لموقف استاذه، فذهب الى إصالة الوجود واعتبارية الماهية، مع البرهنة على ذلك بسلسلة من البراهين. ووقع اغلب المفكرين المسلمين الذين تلوا صدر المتألهين تحت تأثير أفكاره وقوته الاستدلالية وانحازوا الى جانب نظرية اصالة الوجود، رغم وجود عدد آخر منهم أصرّ على نظرية اصالة الماهية وجابه نظرية صدر المتألهين بشدة، كعبد الرزاق اللاهيجي، والقاضي سعيد القمي، وبعض تلامذتهما. وانبرى بعض المعاصرين ولبعض الاسباب التي لا مجال للاشارة اليها، لمعارضة صدر المتألهين ورفض اصالة الوجود.

ولا بد من الاشارة الى أنّ أياً من أنصار نظرية اصالة الماهية لم يستطع أن يقدم دليلاً أقوى مما قدّمه صدر المتألهين. ولم نجد بعد صدر المتألهين بين أصحاب نظرية اصالة الماهية من هو أكثر دقة وأغنى تحقيقاً من عبد الرزاق اللاهيجي. إلّا انّ هذا المحقق الكبير انبرى في كتابه «شوارق الالهام» وسائر آثاره الاخرى الى استعراض بعض القضايا التي تنسجم مع مشرب صدر المتألهين ومرامه، ويُشمّ منها رائحة اصالة الوجود. ولهذا السبب بالذات عدّه الباحث جلال الدين الآشتياني ممن يقول باصالة الوجود، وانه انما كان يخفي رأيه خوفاً من القشريين. وقال ايضاً: رغم انه قد ألّف «الشوارق» باسلوب المتكلمين وراعى جانب التقية إلّا انه ذكر في مطلع «الشوارق» انه قد وضع نفسه هدفاً لطعن المعاصرين بتأليفه لهذا الكتاب(١).

وسواء كان رأي السيد الآشتياني في هذا المجال منطبقاً مع الواقع أو غير منطبق، فلا يمكن الشك في انّ بعض دراسات المحقق اللاهيجي غير منسجمة مع اصالة الماهية بنفس مستوى عدم انسجامها مع اصالة الوجود. وربما ليس جزافا لو قلنا انّ هذا الكلام يصدق على الكثير من القائلين باصالة الماهية. فالقاضي

(١) جلال الدين الآشتياني، منتخبات من آثار حكماء ايران الالهيين، ج ١، ص ٢٧٩.

سعيد القمي ورغم تعبيره بصراحة عن اصالة الماهية كاستاذه[١]، غير انّ دراساته التي تقدم بها لا تنسجم إلّا مع إصالة الوجود. ورغم ذلك كان من الأنصار المتحمسين لإصالة الماهية، ونجد تأكيده على الاشتراك اللفظي للوجود في العديد من آثاره أيضاً. ومما قاله على صعيد اصالة الماهية: «لا يخفى انّ جميع العقلاء اتفقوا على انقسام أعمّ المفهومات وأجلاها ـ أي أكثر المعلومات التصورية بديهيةً ـ الى أمرين ليس أظهر منهما أمر آخر: الأول هو الشيء ـ والذي يُعبَّر عنه بالفارسية بكلمة «چيز» ـ والثاني هو الوجود والذي يعبَّر عنه بالفارسية بكلمة «هستي». وهذان الأمران هما في منتهى البداهة عند كل شخص، ولا يجد أي أحد حاجةً الى المعلم لمعرفتهما. ويعلم حتى الأطفال معناهما دون أن يكون أحد قد علمهما لهم، ويستخدمونهما في حواراتهم. ويُعدّ هذان المفهومان مبدأين لتعليم وتعلم أكثر الامور، بل وجميع الامور النظرية. وهما مقدمان حتى على الايجاب والسلب، لأنّ التصديق بالمعنى التالي البديهي وهو انّ كل شيء موجود أو لا، يتوقف على العلم بالشيء والوجود، أي الشيء ووجود الشيء، ولا يعارض أحد هذا الأمر.

ويتفق جميع العقلاء على تقدم هذين الأمرين على جميع الامور البديهية. والخلاف بينهم يقع في من هو منهما مقدم على الآخر. فقال البعض انّ الشيء مقدم، وقال البعض الآخر انّ الوجود أظهر وأقدم. واذا ما أردنا التحقيق في هذا المعنى فلا بد لنا أن ندقق ونلاحظ من هو منهما الأصل ومن هو الفرع، لأنّ الأصل مقدم على الفرع، وليس من المعقول ان يتقدم الفرع على الأصل. ومتى ما لاحظنا هذه الحقيقة، أدركنا انّ ذلك الأمر الذي يعبَّر عنه بالفارسية والعربية بالشيء والماهية هو الأصل، لأنّ الجميع يقولون: الشيء الفلاني موجود، والشيء الفلاني غير موجود. وهذا القول الذي يتضمن أصلية الماهية وفرعية الوجود،

---

(١) للقاضي سعيد ثلاثة اساتذة معروفين وهم: الشيخ رجب علي التبريزي، وملا محسن الفيض الكاشاني، وملا عبد الرزاق اللاهيجي.

يعدّه جميع العقلاء معقولاً، ولم يقل أحد بخلافه. في حين لم يعقل أي أحد عكس القول الأول كأن يقول أحد: الوجود الفلاني شيء ام لا شيء. ومثلما لا يوجد اختلاف في صحة القول الاول، لا يوجد شك ايضاً في عدم صحة القول الثاني كما لا يخفى. وحينما يُعلَم انّ القول الأول معقول لا الثاني، يُعلَم ايضاً انّ الشيء هو الأصل لا الوجود. وهذا يعني انّ الشيء أصل والوجود فرعه وصفته. وفي غير هذه الصورة لا بد أن يُعدّ القول الثاني معقولاً، بينما علمنا انه غير معقول باتفاق العقلاء. اذاً لا بد ان تكون الأصلية للماهية والشيء. ومتى ما كانت الماهية اصلاً، كان التقدم لها بحسب الرتبة لا للوجود. ولا يخفى انّ هناك كلاماً آخر لاثبات ما ذهبنا اليه، ولكن يكفي هذا المختصر... ونفهم من ذلك انّ مفهوم الموجود أعم من سائر المفاهيم، والأصل في هذا المفهوم هو الماهية لا الوجود»[١].

ومن خلال العبارات اعلاه، يمكن الاطلاع الى حد ما على نمط تفكير القاضي سعيد القمي واسلوب استدلاله على صعيد نظرية «إصالة الماهية». وقد أقام هذا الحكيم الالهي برهنته على هذه المسألة الفلسفية الرئيسة على أساس مفهوم عرفي. وعدّ ما هو وارد في العرف والحوار اليومي، امراً معقولاً. ولا شك في وقوع الماهيات موضوعاً دائماً ومحمولها هو الوجود أو الموجود، وذلك في القضايا الثنائية التي تؤلف مفاد الهليات البسيطة، أي أن يُقال مثلاً: الانسان موجود، والشجر موجود، والحجر موجود، وهكذا. ومن المقطوع به أن يتقدم موضوع القضية على محمولها دائماً. ولكن هل بامكاننا أن نعدّ هذا النوع من التقدم الناجم عن لغة الحوار والذي هو جزء من صفات عالم الألفاظ، برهاناً قاطعاً على اصالة الموضوع؟ ومن الطبيعي أن لا يجيب بالايجاب على هذا السؤال اولئك الذين لا يعتقدون بأنّ المسائل العقلية والفلسفية أسيرة عالم الألفاظ ولا يضحون بالمعنى من أجل الألفاظ. ويبدو أنّ القاضي سعيداً القمي ورغم ما تمتع به من تبحر

(١) القاضي سعيد القمي، كليد بهشت «مفتاح الجنة»، تحقيق محمد مشكوة، طهران، مطبعة المجلس، ١٩٣٦، ص ١٤ ـ ١٦.

وبراعة في الحكمة الالهية، قد غفل عن حقيقة انّ موضوع العلم الأعلى والفلسفة الاولى هو الوجود أو الموجود بما هو موجود.

ومن يكرّس اهتمامه نحو هذا الموضوع يعلم جيداً أنّ في باب القضايا الثنائية ومفاد الهليات البسيطة، رغم وقوع الوجود أو الموجود محمولاً بحسب الظاهر وفي مقام المحاورة، إلّا انه في الواقع وحقيقة الامر موضوع وليس محمولاً، في حين تُعدّ الماهيات تعيّناته. ورغم الضربات الثقيلة التي وجهها صدر المتألهين لنظرية اصالة الماهية، إلّا انها لم تخرج كلياً عن ميدان التفكير واستمرت بحياتها المتعثرة. وهذا ما تؤكد عليه أفكار الفياض اللاهيجي والقاضي سعيد القمي. ويُعد الفياض من أقرب الأشخاص الى صدر المتألهين، وأصلب المدافعين عن نظرية اصالة الماهية. وكان صدر المتألهين ـ ومثلما أشار هو الى ذلك ـ من أنصار اصالة الماهية في بادئ الأمر.

ولا يمكن تجاهل الشخصية العلمية للسيد الداماد ونفوذ أفكاره بين معاصريه والمفكرين الذين جاؤوا من بعده. ويرى هذا المحقق الكبير انّ الماهية أصيلة في الجعل والتحقق معاً. وقد تحدث بالتفصيل حول كل من هاتين المسألتين وانبرى للاستدلال الى ما ذهب اليه. ولا بد من الاشارة الى انّ الجعل، غير التحقق، كما انّ اصالة الماهية أو الوجود في الجعل، تختلف عن اصالة الماهية أو الوجود في التحقق. فقد يوجد من يؤمن باصالة الوجود في التحقق ولا يؤمن باصالة الوجود في الجعل. ويصدق هذا الكلام على من يقول بالحظ والصدفة، ويفسّر عالم الوجود على هذا الأساس. كما يصدق ايضاً على من يجيز الترجيح بدون مرجح أو يقول بالأولوية الذاتية. فهؤلاء لا يعتقدون بوجود الأمر المجعول كي يتحدثوا عن وجوده أو ماهيته. ولهذا لا بد من الفصل بين اصالة الوجود أو اصالة الماهية في التحقق عنهما في الجعل، وليس لأحد أن يعدّ الحالتين واحدة. والموضع الآخر الذي يمكن أن يعزّز الفصل بينهما، هو ما قيل: القول باصالة الوجود في التحقق، من بين الأقوال التي تنتهي بوجوب وجود الله تبارك وتعالى وما ينجم عنه من اثبات هذه العقيدة. في حين انّ القول باصالة الوجود في الجعل، لا يؤدي الى

وجوب الوجود بشكل مباشر.

فالاختلاف بين اصالة الماهية في التحقق واصالة الماهية في الجعل، لم يكن بالشيء الذي يخفى على نظر السيد الداماد الثاقب. وهو يقول باصالة الماهية في الحالتين. وهذا ما تكشف عنه عباراته التالية:

«... انّ وجود الشيء في أي ظرف ووعاء كان، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف، لا لحوق أمر ما به وانضمامه اليه، وإلّا رجع الهل البسيط الى الهل المركب وكان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيء لشيء. ومن يحسب وجود الماهية وصفاً ما من الأوصاف العينية أو أمراً ما من الامور الذهنية وراء مفهوم الموجودية المصدرية، فليس من أهل استحقاق المخاطبة ولا هو من رجال أصحاب الحقيقة، كما قاله شركاؤنا السالفون في الصناعة. ولو كان الأمر على ما حسبه لكان الوجود نفسه ماهيةً من الماهيات ويكون لا محالة وجوده زائداً على ماهيته، كما سائر الماهيات الممكنة، ويكون وجوده أيضاً هو ثبوته المصدري كما وجود سائر الأشياء. فاذن الوجود في الأعيان هو نفس صيرورة الشيء في الأعيان لا ما بالاتصاف به يصير الشيء في الأعيان. وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن. ووجود كل عرض هو وجوده في موضوعه. ووجود الوجود هو وجود موضوعه. والشيء المعلول، نفس ذاته، وماهيته مجعولة الجاعل جعلاً بسيطاً والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل. فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يُقال لها «مرتبة التقرير والفعلية»، وللمطلب الذي بازائها «الهل البسيط الحقيقي» أعني هلّ الشيء. ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها، يُقال لها «مرتبة الوجود» والمطلب الذي بازائها «الهل البسيط المشهوري» أعني هل الشيء موجود على الاطلاق. وصيّور هذين المطلبين، بآخرةٍ واحد بحسب المحكي عنه ومفاد السالب في الهليات البسيطة، اما في الحقيقي فسلب الذات في نفسها واما في المشهوري فسلب الوجود على الاطلاق. وصيّورهما أيضاً بآخرةٍ واحد بحسب المحكي عنه، فأما اثبات مفهوم ما للذات ـ أي مفهوم كان، من جوهريات الماهية أو من عرضياتها ـ فمن حيّز الهل المركب، أعني هل

الشيء شيء والمحكي عنه ثبوت شيء لشيء، والسالب، سلب شيء عن شيء. فاذن الوجود هو شرح نفس الذات المتقررة، والعدم وهو سلب الوجود، شرح بطلان الذات الموهومة وليسيتها، ومفهومه ليس هناك شيء لا أنّ هناك امراً مفهومه الليس»[١].

ونلاحظ مما سبق كيف يرى السيد الداماد ويعبّر بصراحة عن انّ تمام الماهية أصل في التحقق، والوجود أمر اعتباري. وقد استند فيما ذهب اليه بعدد من الأدلة التي وقع في بعضها تحت تأثير الشيخ شهاب الدين السهروردي. والسهروردي كما نعلم، من بين من يؤمن باصالة الماهية واعتبارية الوجود، رغم انه أورد في بعض آثاره عبارات تنبئ عن ايمانه باصالة الوجود. مثل قوله: «النفس وما فوقها انيّات صرفة». وتعبّر هذه العبارة بشكل صريح عن الاعتقاد باصالة الوجود. ويمكن ان نصفه من جانب آخر بأنه فيلسوف اشراقي قريب من المذهب الافلاطوني، ويولي أهمية كبرى للمُثُل العقلية وأرباب الأنواع. ومن المسلم به أنّ أحداً لو عدّ أرباب الانواع، مناط علم الله وأساس الكائنات، فلا بد من أن ينزلق الى القول باصالة الماهية، ما لم يقده الى مبدأ اصالة الوجود برهان قوي. والسيد الداماد كان على أُنس بآثار السهروردي وقد تأثّر ببعض أفكاره. ودخل الى عالم الشعر أيضاً وتخلص في شعره بكلمة «اشراق»، مما يعني انّ هناك مدلولاً خاصاً يقف خلف انتخاب هذا التخلص ويعبّر عن تأثره بشيخ الاشراق وانسجامه مع افكاره. وسبق السيد الداماد مفكر كبير ذهب الى القول باصالة الماهية وكان متأثراً بآثار السهروردي ايضاً وهو جلال الدين الدواني. وكان يدرّس كتاب السهروردي المعروف بـ«حكمة الاشراق» وكتب شرحاً على كتابه الآخر المسمى «هياكل النور» ضمّنه افكاراً عميقة قيمة.

ولا نريد أن نقول بأنّ جذور القول باصالة الماهية تعود الى شهاب الدين السهروردي، لأنّ هناك شخصيات اخرى تذهب الى اصالة الماهية دون أن يكون

---

(١) السيد الداماد، قبسات، ص ٣٧ ـ ٣٨.

لديها ادنى ميل نحو آثار السهروردي الفلسفية، ومرادنا من وراء استعراضنا السابق اننا لم نجد بين انصار اصالة الماهية من لديه برهان اقوى وأوضح من برهان السهروردي. وقد أورد دليلاً للبرهنة على اعتبارية الوجود لازال يتمسك به المنكرون لاصالة الوجود. وسبق أن رأينا انّ السيد الداماد قد بذل جهوداً كبيرة وأتى بأدلة اخرى للتدليل على اعتبارية الوجود، غير أنّ أياً من هذه الأدلة لم يرق الى دليل السهروردي. وليس جزافاً لو قيل انّ الطريقة التي عرض بها السيد الداماد مسألة اصالة الماهية والانسجام الذي هي عليه، لا نجد لها مثيلاً في آثار الحكماء الذين سبقوه، مثلما انّ مسألة اصالة الوجود التي تناولها صدر المتألهين لا تُلاحَظ في آثار الحكماء والفلاسفة الذين سبقوه بهذه القوة من الاستدلال والتنظيم والرصانة التي هي عليه في آثاره.

ومن هنا تُعدّ نظريتا اصالة الماهية واصالة الوجود، تيارين فكريين متعارضين بلغا ذروتها في مدرسة اصفهان الفلسفية وتصدى كل منهما للآخر. ويُعدّ المؤسسان لهذه المدرسة ـ وأحدهما استاذ والآخر تلميذه ـ ممثلين لهاتين النظريتين. وكان السيد الداماد ـ وهو استاذ صدر المتألهين ـ يدافع بصلابة عن نظرية اصالة الماهية ويقيم البراهين بجهود دائبة لاثباتها. في حين شمّر تلميذه صدر المتألهين هو الآخر عن ساعد الجد وانبرى جاداً للبرهنة على اصالة الوجود دون كلل أو ملل. واستمر الصراع بين انصار هذين الرأيين الى ما بعد الداماد وصدر المتألهين ولازال حتى يومنا هذا. والجدير بالذكر انّ عدداً كبيراً من معارضي اصالة الوجود، يمتلكون دوافع دينية قبل أن تدفعهم الى هذه المعارضة دوافع فلسفية. فهؤلاء يعتقدون أنّ الايمان بنظرية اصالة الوجود يستلزم الاشتراك المعنوي في الوجود، والذي ينتهي هو الآخر بالوحدة التشكيكية للوجود، الأمر الذي يتعارض مع الاصول الاسلامية على صعيد التوحيد. وهذا ما حدا بهم الى الانبراء لمعارضتها بكل ما لديهم من قوة، واحلال اصالة الماهية محلها.

ويُعدّ الشيخ محمد صالح الحائري المازندراني، أحد العلماء المعاصرين القائلين

باصالة الماهية. وكان مقيماً في مدينة سمنان الايرانية، وله كتاب «حكمة ابي علي سينا» في عدة أجزاء. وقد ذهب في هذا الكتاب وانطلاقاً من تفسير خاطئ الى عدّ ابن سينا من القائلين باصالة الماهية. فهو يقول في الجزء الثالث من هذا الكتاب: «والشيخ ـ أي ابن سينا ـ يقول باصالة الماهية ولا يعتقد انّ الكلي الطبيعي موجود في الخارج ولا أنّ الحمل محمول بوجود في الخارج، وانما بالمحاكاة وسائر الوجوه المذكورة في ملاك الحمل، على غرار ما ذهب اليه القطب الرازي»[1].

ولسنا في معرض دراسة رأي ابن سينا في اصالة الوجود أو الماهية وابداء وجهة نظرنا على هذا الصعيد، لكن لا بد من الاشارة الى انّ وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا يستلزم القول باصالة الماهية. وما أكثر اولئك الذي يعتقدون بوجود الكلي الطبيعي في الخارج ومع ذلك يؤمنون ايماناً راسخاً باصالة الوجود.

وبعد تأليف العلامة الحائري المازندراني لكتاب «حكمة ابي علي سينا» في عدة أجزاء، ذكر بأنه قد تلق العديد من الرسائل من علماء ايران والعراق أثنوا فيها على خطوته العلمية تلك. كما أشار ايضاً الى استلامه لعدد آخر من الرسائل التي تحثه على الرد على كتاب «بدائع الحكم» للحكيم المدرس الزنوزي الذي برهن فيه على اصالة الوجود. ولبّى العلامة الحائري طلبهم فألف رسالة تدعى «ودائع الحكم في كشف خدائع بدائع الحكم». وكما نفهم من عنوان هذه الرسالة فقد عدّ الحائري براهين الحكيم الزنوزي في اثبات اصالة الوجود خدعةً، فيما عدّ ما ذهب اليه في الرد عليها وتفنيدها ودائع الحكمة الالهية. ويقول العلامة الحائري في مطلع رسالته هذه:

«بعد صدور الجزءين الاول والثاني من حكمة ابي علي سينا، وردت رسائل متتابعة من فضلاء ايران والعراق تطلب اجابة شافية ومفصلة على الدليل الذي أقامه السيد علي المدرس الزنوزي في «بدائع الحكم» ـ الصفحة ١١١ ـ والذي

---

(١) محمد صالح الحائري المازندراني، حكمة ابي علي سينا، ج ٣، ص ٧٩.

اورده تحت عنوان «محاكمة ومشاجرة على اصالة الوجود واعتبارية الماهية»، وكذلك على الدليل الذي أورده بعض فضلاء العصر على اصالة الوجود في حاشية الكفاية تحت عنوان «لزوم انقلاب الامكان الى الوجوب الذاتي على تقدير اصالة الماهية».»[١].

وكما نلاحظ من العبارة أعلاه انّ العلامة الحائري قد عزا تأليفه للرسالة المذكورة الى مطالبات فضلاء علماء ايران والعراق. وقد بذل جهوداً كبيرة للغاية في ابطال براهين الحكيم الزنوزي، حتى انّ أحد الفضلاء والعلماء المعاصرين له اندفع لوصف هذه الرسالة والاطراء عليها في مقدمتها قائلاً: «انبرى المؤلف عظيم الشأن لتأليف رسالة نفيسة كثيرة الفوائد وسريعة، بحيث لم يشهد عالم الحكمة والفلسفة مثيلاً لها. ويمكن القول بجرأة انه سوف لن يشاهد نظير لها أبداً. واستطاع بهذه الرسالة أن يلين تلك الصخرة الصماء (براهين الزنوزي) كالشمع ويدمّر هذا الذي كان «عجلاً جسداً له خوار».»[٢].

والعارفون بالقضايا العقلية والفلسفية يعلمون جيداً مدى بُعد مثل هذه التعابير عن الواقع والحقيقة. فالمدح والمبالغة، لهما حدّ وحدود ايضاً. فكيف يمكن لانسان ان يكتب رسالة بهذه السرعة ويتناول قضية اختلف فيها الحكماء والفلاسفة على مدى قرون متمادية، ثم لا يجد عالم الحكمة والفلسفة نظيراً لهذه الرسالة ولا يمكن أن يُكتَب نظير لها في المستقبل؟! والرسالة التي كتبها العلامة الحائري والتي يعتقد ذلك العالم الكاتب للمقدمة أنها لا نظير لها لا في الماضي ولا في المستقبل، انما هي رسالة تبتدئ بالشتم واتهام الحكيم الالهي بالخدعة. ونحن لا ندري لماذا يعتبر العلامة الحائري المازندراني الاستدلال لاثبات مسألة ما، خدعة؟ ولسنا نمتلك الفرصة لمناقشة كلام العلامة، إلّا اننا ومن اجل أن نسلط الضوء على اسلوبه وطريقة تعامله مع الآخرين ننقل شيئاً مما ورد في هذه

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٨.

الرسالة. فهو ومن أجل ان يثبت بطلان رأي صدر المتألهين والسبزواري القائلين باصالة الوجود، استند الى قول المرحوم الفيض الكاشاني، ونسب الى كل من هذين الحكيمين خطأً في موضوع آخر:

«قرأ ملا صدرا (صدر المتألهين) لفظة «القدرة» في الخطبة العلوية، «فدرة» ـ بالفاء الموحّدة ـ بمعنى القطعة من اللحم، وأتعب نفسه كيف يجعل من الممكن اطلاق قطعة اللحم على ذات الله سبحانه! ولم يحتمل على الأقل ككاتب سقوط احدى نقطتي القاف! وعبارة الخطبة هي: الحمد لله الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان، قدرة بانَ بها من الأشياء وبانت الأشياء منه. وكذلك الحكيم السبزواري، هذا الفيلسوف عظيم الشأن العابد الزاهد، إلّا انه اخطأ خطأً عجيباً ايضاً في مسألة اجتماع الأمر والنهي، وهي من مسائل اصول الفقه التي لم تكن من اختصاصه. فقد قال في حاشية فصل العشق من الأسفار بجواز اجتماع أمر مشايخ الطريقة ونهي الشريعة. وهذا الخطأ ليس بأقل من خطأ ملا صدرا. وهذان الحكيمان وفضلاً عن قولهما باصالة الوجود، يعدّان من المتصلبين في القول بوحدة الوجود وسنخية الواجب والممكن في حقيقة الوجود. في حين يقع القائلون باصالة الماهية في مأمن من هذا الخطر العظيم في التوحيد...»[1].

ولا يخفى على أحد انّ اسلوب بحث العلامة الحائري المازندراني خلال استعراضه لهذه المسألة الفلسفية المهمة، لا يتّسم بالحكمة ولا بالانصاف. فلو افترضنا انّ صدر المتألهين والسبزواري قد أخطأ كل منهما في أمر ما، فهل يمكن أن ينعكس ذلك على براهين اصالة الوجود ويوجِب بطلانها. ولا يقول أحد بأنّ ارتكاب الخطأ في قضية ما يستلزم اثبات الخطأ في قضية اخرى. واذا كان الباحث من أهل البرهان وعلى علم بمعايير الاستدلال، لا يجد لديه الحاجة لوصف الخصم بالخدعة واتهامه بالخطأ في مواضع غير موضع البحث، من اجل ابطال رأيه وتفنيد فكرته.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٨.

ويعد حجة الاسلام ميرزا جواد آقا الطهراني، عالماً كبيراً ومتقياً معاصراً. وقد رفض هو الآخر مبدأ اصالة الوجود وأقام الدليل على اصالة الماهية. وصنّف كتاباً يحمل عنوان «ماذا يقول العارف والصوفي؟» انبرى فيه لدراسة مسألة الوجود والماهية. وكما يُستشف من عنوانه فقد استهدف الرد على آراء العرفاء والصوفية، لأنه يعتقد انّ العرفان والتصوف، خارجان عن الاسلام، وأنّ الطريقة التي اتخذها العرفاء والمتصوفة، بدعة وباطلة. واستند المؤلف وقبل أي شيء آخر على مسألة وحدة الوجود وعدّها أمراً موهوماً وغير اسلامي وخطيراً. كما ذهب كالعلامة الحائري المازندراني الى انّ القول باصالة الوجود يستلزم القول بالاشتراك المعنوي للوجود والذي يؤلف بدوره أساس وحدة الوجود. ومن هنا ندرك انّ الدافع الذي حرّضه على معارضة أنصار اصالة الوجود، دافع ديني فحسب والذي هو في الحقيقة نوع من الشعور بالتكليف.

ولا بد من الالتفات الى انّ أفكار حجة الاسلام والمسلمين ميرزا جواد آقا الطهراني، تعبير عن حركة فكرية بدأت في مشهد الايرانية قبل حوالي نصف قرن على يد المرحوم المغفور له ميرزا مهدي الاصفهاني. وكان يتميز بنوع من التأثير النفسي والجاذبية الروحية على افكار وعقائد تلامذته. وقد عبّر اغلب العلماء والفضلاء الذين هم على علاقة بهذا التيار الفكري ـ وليسوا قلة ـ عن معارضتهم الشديدة لاصالة الوجود ودفاعهم المستمر عن اصالة الماهية. وتتضح معارضتهم القوية لصدر المتألهين وأنصاره بشكل واضح وجلي في الآثار التي صدرت عنهم حتى الآن على شكل كتب ومقالات. ويعد الطهراني أحد فضلاء هذا المذهب الفكري والذي تعامل في منتهى الأدب مع أنصار اصالة الوجود وتحدث في بالغ الاحترام. وقد انبرى بعد نقده لبراهين اصالة الوجود لاثبات اصالة الماهية متمسكاً بالوضوح والبداهة. والسؤال الذي يثير نفسه هو: هل يمكن التمسك بالوضوح والبداهة في قضية ينشب حولها الاختلاف بين كبار الشخصيات الفكرية والفلسفية منذ قرون طويلة؟

١٩٩٢م

الأفكار الفلسفية لأبي الحسن العامري

يُعدّ أبو الحسن العامري (٣٠٠ ـ ٣٨١ هـ) أحد أشهر الفلاسفة الذين عاشوا خلال الفترة بين الفيلسوفين الكبيرين: الفارابي وابن سينا. وفضلاً عن انه كان ذا نظر ورأي في الفلسفة وصنّف الكتب والرسائل المهمة على هذا الصعيد، كان ذا دراسات أيضاً في الأخلاق والدين، وخلّف أثرين مهمين في هذا الحقل هما: «السعادة والاسعاد» وبحث فيه الاخلاق والسياسة، و«الاعلام بمناقب الاسلام» وتحدث فيه عن مكانة الدين ومنزلته. وانبرى هذا الفيلسوف في كتاب «الأمد على الأبد» لتعريف الفلسفة والفيلسوف، إلّا انّ ما أورده فيه، يختلف عما جاء في آثار الآخرين الى حد ما. وبعد أن عرّف «النحوي» و«اللغوي» و«العروضي»، قال ان الأديب هو الذي يجمع بين اللغة، والنحو، والعروض، ويبرع في كافة هذا الأبواب. ويصدق هذا الكلام عنده على العلوم الاخرى كالهندسة، والطبيعيات، والمنطق. ومن برع في هذه العلوم وكانت لديه القابلية على استخراج المعاني الالهية عن طريقها، فبالامكان أن يُسمى فيلسوفاً أو حكيماً[1].

وأشار أبو الحسن العامري في كتاب «التقرير لأوجه التقدير» الى قضية

---

(١) ابو الحسن العامري، الأمد على الأبد، تحقيق ا.ك. روسن، مؤسسة الدراسات الاسلامية، جامعة ماك غيل، ص ٦٢.

تنسجم مع ما ذهب اليه في «الأمد» حول الفيلسوف، وقال بأنّ كلّ جوهر عالم الوجود يتميز بحسب ذاته بفعل ما، وما يخص الانسان على هذا الصعيد وما يُعدّ فعله الخاص هو أنّ بامكانه ان يعرف الحق ويعمل على أساسه. ولهذا يُعدّ أكمل الناس، من هو أجدر من غيره في معرفة الحق وأكثر قابلية على العمل بمقتضى الحق(١).

وهكذا نجده لا يشير الى الحكمة النظرية فحسب بل والى الحكمة العملية ايضاً ويعتبرها من خصوصيات وجود الانسان. وقد عدّ في «الأمد» القوة العاقلة محلاً للايمان، والقوة المتخيلة محلاً للكفر. والأمر الجدير بالذكر هو أنّ القوة المتخيلة بامكانها ايضاً أن تكون محل العقيدة الصادقة، في حين انّ القوة العاقلة، انما هي محل للعقيدة الصادقة فقط، ولا مكان فيها للعقائد الكاذبة. ومن الطبيعي ان الانسان لديه القابلية على عرض ما هو موجود في المتخيلة على العاقلة، كي يبقى في مأمن من آفة الكذب، رغم انّ مثل هذا العمل لا يروق له في بعض الأحيان، مما يدفعه لرفض عرض الامور الخيالية على العاقلة. وهذا يعود ولا شك الى عدم رغبته في انكشاف أخطائه وتعرضه للتأنيب والتقريع(٢).

ويعتقد ابو الحسن انّ الايمان نوع من الاعتقاد اليقيني الصادق الموجود في القوة العاقلة. وقد عبّر عن رأيه هذا في كتابه الآخر المسمى «الاعلام»(٣). ولا شك في أنّ هذه الفكرة، تُعدّ أرضية ملائمة للتحدث عن قضية اخرى وهي وجود الانسجام بين الدين والفلسفة. وبذل ابو الحسن جهوداً دائبة على صعيد تسليط الضوء على هذا الانسجام والاتساق. فهو يرى انّ الفلسفة وليدة العقل والاستدلال، وانّ العقل لا يمكن أن يتمرد على الأمر الالهي. وانفرد في الفصل الخامس من «الأمد» لبحث هذه الفكرة وقال بأنّ العقل وان كانت لديه الصلاحية الكافية لتدبير كل ما هو تحت سيطرته، لكنّ هذه الصلاحية لم تتحقق إلّا بالقوة

(١) ابو الحسن العامري، التقرير لأوجه التقدير، تحقيق سحبان خليفات، عمان، ١٩٨٨، ص ٣٠٦.
(٢) الأمد، ص ١٥٨.
(٣) ابو الحسن العامري، الاعلام بمناقب الاسلام، طهران، ١٩٨٨، ص ١٨٥.

الالهية. وأكد أيضاً مثلما تحيط الطبيعة بعالم الاجسام احاطة تدبيرية، ويحيط العقل بعالم النفس احاطة هداية وتوجيه، فلله تعالى ـ الذي هو الحق الأول ـ احاطة تقديرية بكافة الأشياء(١). وهذه الاحاطة يمنحها الله تعالى لكل موجود يليق بها. أي انه يمنح للزهرة الرائحة وللانسان الروح. ويخرج ابو الحسن بنتيجة مفادها انّ عالم الاجسام منقاد للطبيعة بحسب ذاته وفطرته، والطبيعة منقادة للنفس بحسب جبلتها وطبعها، والنفس منقادة للعقل بحسب جوهر جبلتها، والعقل منقاد لله في ذاته وهويته. كما عبّر العامري في موضع آخر من «الأمد» عن العقل بأنه حجة الله وقال بأنّ منزلة العقل من النفس كمنزلة البصر من العين(٢).

وتحدث في «السعادة» عن العلاقة بين العقل والنفس والطبيعة وعبّر عن اعتقاده بأنّ النفس تستعين بالعقل وتعين الطبيعة(٣). كما قال بأنّ العقل ناموس النفس، والنفس خادمة العقل. وحينما تصبح النفس في خدمة العقل، يظهر فيها نوع من النقاء والسطوع. وحينما تتخلى عن خدمته يزول نقاؤها ويخبو سطوعها، فيظهر الجهل ويعم الفساد.

ويؤكد ابو الحسن العامري على أهلية النفس الناطقة لخلافة الله. ويرى انّ الذي يتميز بأهلية الحصول على هذا المقام، لا بد وأن يلعب دوراً في إعمار العالم السفلي، ويحتل موقعاً رفيعاً في العالم العلوي الى الأبد. وتوجد هذه الخصوصية في موجود يُلاحَظ فيه كدر العالم السفلي ونقاء العالم العلوي. بتعبير آخر: انّ خليفة الله، من تتحقق في جوهره الوجودي اولى المعاني الروحانية وآخر المعاني الجسمانية، وهو الموجود الذي يُعدّ ملتقى اقليمين وحلقة وصل عالَمين(٤).

وانبرى أبو الحسن لتفسير معنى النبوة وشبهها بخط متصل من احدى جهتيه بعالمي الروح والمعنى وممتد الى عالم الجسم. ويجد الوحي معناه هو الآخر ضمن

---

(١) الأمد، ص ٨٧.

(٢) الأمد، ص ٩٢.

(٣) ابو الحسن العامري، السعادة والإسعاد، تحقيق مجتبى مينوي، ١٩٥٧، ص ١٨١.

(٤) الأمد، ص ١٣١.

هذا الامتداد، وهو في الحقيقة تنزل المعنى من عالم الغيب الى العالم المشهود. ويرى انّ نور العقل لا ينفصل كلياً عن النفس الناطقة، لأنه يُعدّ أمراً ذاتياً لها. ورغم انّ النفس تستعين بنور العقل، إلّا انها لا يُتاح لها بلوغ العوالم العلوية ما لم يساعدها نور الدين والفضائل[١]. ويستعين بمثال لتوضيح فكرته هذه ويقول بأنّ القوة الطبيعية الموجودة في بذور النباتات، تمتلك في باطنها وعلى نحو الاجمال والكمون جميع المراحل التكاملية للموجود النباتي. إلّا انها لا تستغني عن مساعدة البستاني من أجل اظهار الأوراق والأزهار والثمار. والنفس الناطقة هي الاخرى لديها بالقوة وبحسب النور الذاتي جميع الفضائل والكمالات، إلّا انها لا يمكن أن تستغني عن الدين من أجل بلوغ مرحلة الفعل والتعبير عن هذه الفضائل والكمالات. ويشير العامري الى قضية الشرّ في نظام الخلق ويرى انّ الله تعالى قد خلق هذا العالم بحيث تدل هيئته على حكمته البليغة وصنعه المتقن. وما في هذا العالم من موجودات، نماذج تنبئ عن العوالم العلوية والمعاني العقلية. ولهذا زيّن الله هذا العالم بالعقل، لأنّ العقل محور صنع الله وأساس حكمته البالغة. وبما أنّ الله تعالى يعلم انّ ذات العقل، تمثل صورة النفس الناطقة، وانّ نسبته الى النفس كنسبة قوة البصر الى العين، اختار القالب البشري والشكل الانساني لإسكانه في هذا العالم[٢].

ويؤمن العامري انّ روحانية العقل لا تتعرض لأيّ ضرر خلال هذا الهبوط والاتحاد، لأنّ العقل سوف يتميز خلالها بالقابلية على تحديد الخير والشر. أي لو لم تظهر الشرور للعقل خلال التجربة والعمل، ولا تُعرف إلّا عن طريق الايماء والاشارة، لما وقف العقل على حقيقتها، لأنّ هناك بوناً شاسعاً بين السماع والرؤية وبين الوصف والتجربة . فهناك فاصل بعيد جداً بين من يسمع بلسعة الثعبان وفقدان الابن، وبين من يتعرض بنفسه لها ويذوق مرارتها. ولهذا السبب يمكن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٣.

القول انّ ملائكة الملأ الأعلى ورغم معرفتهم بمصائب الانسان وأمراضه الجسمية والنفسية على الصعيدين الفردي والاجتماعي، غير انهم ليس بامكانهم تحسسها كما يتحسسها الانسان نفسه. وإن كان الانسان قاصراً هو الآخر عن الوصول الى مستوى الملائكة في العلم بالامور المجردة والروحانية. ولذلك يعتقد أبو الحسن العامري انّ معرفة الانسان بالامور المجردة والروحانية ليست كمعرفة الملائكة لها، مثلما انّ معرفة الملائكة بآلام المجتمعات البشرية ومعاناتها، ليست كمعرفة الانسان بها. علماً بأنّ عدم ادراكنا للامور المجردة والروحانية ناجم عن فرط نقصنا، في حين يعود عدم ادراك الملائكة لآلامنا الى كمالهم وروحانيتهم[١].

والقضية الأساسية الاخرى هي أنّ هناك طريقاً أمام الانسان دائماً كي يستطيع من خلاله التحرر من نقصه، في حين ليس أمام الملائكة أي طريق للخروج عن الكمال والوقوع في مستنقع النقص والانحطاط المادي والجسمي. فمخلوقات الملأ الأعلى، موجودات نورانية ونقية ولا يخفى أي منها على الآخر. ونورانيتها من الشدة والوضوح بحيث يشاهد كل منها ذاته في ذات الآخر. ولهذا لا توجد هناك حاجة في هذا الشهود والمعرفة الى الاستدلال عن طريق الخواص والآثار. ولا تقوم هذه الموجودات بالمشاهدة بعملية المشاهدة والرؤية عن طريق العين والأدوات الجسمانية، وانما تنظر بعين عقلانية الى جميع الأشياء القريبة والبعيدة بشكل متساو.

والسؤال الذي يُثار هنا هو: اذا لم يكن علم موجودات عالم الملكوت بآلام المجتمع البشري ومعاناته على غرار علم الانسان بهذه الآلام، فماذا يمكن أن يُقال عن علم الله بها؟ وأجاب ابو الحسن على هذا السؤال بقوله أن علم الله بهذه الامور يتم من حيث انه فاعلها، لا من حيث انه يتصورها في قالب المفاهيم.

ونظراً لكونه يعتبر التمايز بين الخير والشر والحسن والقبح، من الأعمال الأصلية للعقل، فيمكن أن ندرك بسهولة اعتقاده بالحسن والقبح العقليين،

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٤.

وانسجامه مع ما جاء في المذهب المعتزلي على هذا الصعيد. وتحدث في كتاب «السعادة» كما يتحدث المفكرون المعتزليون عن شريعة العقل، وأكد على انّ الناس لو تمسكوا بشريعة العقل، لما عادت لديهم حاجة الى الشرائع الوضعية والشرطية. وقال انّ من جملة الشرائع العقلية هي ان لا يجوّز الانسان لغيره ما لا يجب أن يجوّزه لنفسه، ولا يمنع عن غيره، ما لا يجب أن يُمنعه عن نفسه، ولا يمارس عملاً في الخفاء ما لم يكن بامكانه القيام به علانيةً. كما عدّ ما يشهد العقل بقبحه، منكراً[١].

والجدير بالذكر انّ مراد ابي الحسن بالشريعة الوضعية أو الشريعة الشرطية، هي القوانين التي توضع عن غير طريق الأنبياء. في حين لا تعارض القوانين التي جاء بها الانبياء الى الناس شريعة العقل، ولا يمكن للناس الاستغناء عنها.

ودرس ابو الحسن في «الاتمام لفضائل الأنام» العلاقة بين النظر والعمل، وأكد على ضرورة العلم للعمل[٢]. كما بحث في «النسك العقلي والتصوف الملي» قضية الوحي والالهام، وتحدث عن افاضات العالم العلوي على النفس الناطقة وتأثير هذه الافاضات على عمل الانسان. ورغم تناوله للوحي والالهام في هذا الكتاب وتحدثه عن النفس الناطقة، إلّا انه اختار له عنوان «النسك العقلي». وانتخاب مثل هذا العنوان يدل على اعتقاده بأنّ ما يتصل بالوحي والالهام والافاضات والاشراقات النفسية، نوع من النسك العقلي. ولما كان النسك يعني لغوياً التعبد والتطهر والتقرب الى الله، يتضح لنا انه يعتبر الأحكام الالهية أمراً معقولاً، وأنّ ما هو معقول يقود الى التعبد والقرب من الله.

ويؤكد أبو الحسن كثيراً على معقولية الاحكام الدينية ويعدّ تجاهلها والغفلة عنها، باعثاً على الضرر والخسران. ويعود تأكيده على هذه الفكرة بسبب ما كان يبديه البعض آنذاك من شكوك في معقولية هذه الاحكام. وقد اشار الى هذا الأمر

---

(١) السعادة، ص ١٧٨.

(٢) الشذرات، ص ٤٧٤.

بشكل صريح في «الاعلام» فقال انّ بعض منكري الدين ممن دفعتهم الوقاحة لاستثقال وظائف العبودية، يزعمون عدم وجود أي علم في الأديان يؤيده العقل. ويعتبرون العلوم الدينية فرضيات شرعية ووضعيات اصطلاحية يتخذها كل قوم من اجل أن تعيش وتصان من الفساد. واذا كانت لهذه العلوم حقيقة، فلا حاجة بها الى المحدودية، ولاستعانت بالعقل، ولما ظهرت في هذه الحالة الأحزاب والفرق. وينقل العامري عن هؤلاء الذين أسماهم بالمنكرين قولهم بعبثية استخدام النفس في الحالات التي لا ضرورة عقلية لها. ولهذا ليس أفضل ـ عندهم وكما يحكم العقل ـ من الأخذ بما اتفق عليه الجميع كالعدل، والصدق، والوفاء بالعهد، والأمانة، ومساعدة الضعيف، واغاثة الملهوف، واتخاذها اسلوباً للحياة[1].

وقد علمنا مدى تأكيد ابي الحسن العامري على معقولية الاحكام الدينية والانسجام بين الفلسفة والدين. كما هبّ لانتقاد كلام المنكرين لهذه الحقيقة ووصف قولهم «أنّ العلوم الدينية ليست سوى فرضيات شرعية ووضعيات اصطلاحية» بأنه ليس سوى مقدمة كاذبة، وذلك لقيام الأديان على أربعة اصول وهي: العقائد، والعبادات، والمعاملات، والحدود. كما انّ ماهية هذه الاصول، ماهية عقلية، ولا يمكن حذف الدين من حياة الانسان مادامت الدنيا عامرة بالطبع الانساني. أي ان العقل الصريح لا يسمح للعقلاء بالتخلي عن الدين، أو بعدم التعامل مع بعضهم على أحسن صورة، أو عدم معاقبة المفسدين. ولهذا يرى العامري انّ ما لا يسمح العقل بتركه أو اهماله، لابد وأن يكون ذا ضابطة ونظام. ونحن قاصرون عن معرفة كم وكيف تلك الضابطة وذلك النظام لقصور عقولنا، ولهذا نحن بحاجة الى الله الذي له الخلق والأمر، سيما مع تغير كم المصالح وكيفها بناءً على تغير الطبيعة في كل عصر[2].

واستخدم أبو الحسن كثيراً عنواني «الدين الصحيح» و«العقل الصريح»، وعدّ

---

(١) الأعلام، ص ٢٠٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٤.

اتحادهما معاً أساساً لحل الكثير من المعضلات. ويريد بالدين الصحيح، الدين السليم من كل تحريف وزوائد والنابع مباشرة من منبع الوحي. كما يريد بالعقل الصريح، العقل الخالص الخالي من شوائب الاوهام. ورغم ما يوليه من أهمية كبيرة للعقل والاستدلال في فهم الحقائق الالهية، لم يتجاهل أهمية النقل ودور الحديث في هذا المضمار ايضاً. ويرى في علم الحديث أساساً لسائر العلوم الدينية، ولهذا يتّسم بفضل التقدم عليها[١].

وذهب أبعد من ذلك فقال بوجود أخبار وأحاديث حول كافة العلوم اما منقولة عن الكتب السماوية أو واصلة عن أنبياء وأئمة الدين، أو انها ميراث الحكماء القدامى. ولهذا يعتبر النقل، مادة العلوم، ويؤكد على عدم تجاهل أهميته.

ويبدو انّ ما قاله حول علم الحديث، يختلف عما ذهب اليه علماء علم الحديث، لأنّ دائرة دراسة علماء الحديث لا تستوعب كلمات الحكماء الماضين والرجال الصالحين والتي تؤلف من وجهة نظره مادة بعض العلوم.

وتحدث في موضع آخر من «الأعلام» حول علم الحديث ودوره في تحقق المعارف، بما ينطبق مع اسلوب أهل الحديث، وعدّ صناعة الحديث، مادة العقل الأساسية للكشف عن المعارف[٢].

ويمكن أن نستشف مما ذهب اليه في اعتبار النقل مادة العقل ـ لا سيما وهو الفيلسوف العارف بالمصطلحات المنطقية ـ انّ النقل غير مفيد ولا مؤثر في فهم الحقائق الالهية واظهار المعارف الدينية، بدون العقل. كما انّ العقل غير مؤثر ولا مفيد هو الآخر بدون النقل. ويبدو أنه اراد بهذه الطريقة ان يصلح بين أهل العقل وأهل النقل. ولهذا كان يعتبر اولئك الذين يعارضون الحكمة ويعادون العلوم العقلية، مجموعة من الحشوية. وقد انبرى لرفض آرائهم وأعلن بصراحة عن عدم وجود أي تعارض وتضاد بين الدين وما هو مقتضى البرهان العقلي. كما

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٢.

تحدث عن منافع الحكمة وفوائدها، وقال بأنّ الذي يجدّ في اكتساب العلوم العقلية سيتميز بثلاث ميزات هي: الاولى انه يأنس باستكمال الفضائل الانسانية من خلال قابليته على ادراك الحقائق واكتساب قدرة التصرف في الموجودات؛ والثانية بلوغه مواقع الحكمة من خلال التدابير الالهية الحكيمة في أمر خلق مختلف الموجودات، ومعرفة نظام الخلقة العجيب، وتحقق سلسلة العلل والمعلولات؛ والثالثة انّ بامكانه قياس المزاعم المسموعة بمقياس البرهان، والتخلص من عار التقليد أو الانقياد وراء الفرق الهشة التي لا أساس لها[١]. وسعى ايضاً لتبيان فضائل الاسلام من خلال ذكر الأدلة العقلية بشأن أوقات الصلاة وعدد ركعاتها[٢].

ويُعدّ كتاب «الأعلام»، من الكتب التي قلما يصل الى مستواها كتاب آخر من حيث الاسلوب. ولا يُحتمل ان يكون قد سبقه أحد الى الكتابة بهذا الاسلوب والسياق. وتُلاحظ في آثار العامري الاخرى بعض الأفكار الجديدة ايضاً، كأفكاره في مجال الصفات الالهية الاضافية والسلبية. فلم يجز تبدل الاضافات في الله تعالى ويرى انّ اختلاف الاضافات فيه يؤدي الى اختلاف الجهات في ذاته المقدسة، والذي يؤدي بدوره الى التكثر[٣]. ولهذا لا يؤمن بتحقق أكثر من اضافة لذاته المقدسة والتي عبّر عنها بالاضافة المبدئية، والتي هي اضافة تصحح الاضافات كافة. ويصدق هذا الكلام ـ من وجهة نظره ـ على الصفات السلبية ايضاً. أي لا يصدق على البارئ تعالى سوى سلب واحد، وهو السلب الامكاني الذي تعود اليه كافة انواع السلب الاخرى، ولهذا تُفَسَّر الصفات السلبية للبارئ تعالى بسلب السلب.

وتناول ابو الحسن العامري هذه المسألة في الفصل الرابع من «الأمد» ونسبها الى «انباذ قلس» . وزعم اعتقاده باختلاف صفات كالعلم، والوجود، والارادة،

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤١ ـ ٢٦٣.

(٣) الأمد، ص ٧٨ ـ ٧٩.

والقدرة، من حيث المفهوم، إلّا انه يرى انها غير متعددة في الوجود من حيث المعنى وغير متمايزة عن بعضها. واستعان بنوع من التشبيه لاثبات ما ذهب اليه يلفت الأنظار. فهو يرى ان كل موجود من موجودات هذا العالم معلوم ومقدور، فضلاً عن انه مراد الله تعالى، لكن لا يمكن ان يُقال بأنّ جهة المعلومية في كل من هذه الموجودات، غير جهة مقدوريتها أو مراديتها. أي انّ كلاً من هذه الموجودات، مقدور ومراد بنفس الجهة التي هي معلومة بها. واذا كان كل من هذه الموجودات مقدوراً ومراداً من قبل الله تعالى في عين معلوميته، لصدق هذا الأمر على موجد هذه الموجودات أيضاً. وهذا يعني ان الله تعالى وفي عين وحدانيته وفرديته، عالم، وجواد، ومريد، وقادر أيضاً[١].

ويُلاحَظ ما ذهب اليه ابو الحسن العامري في آثار الكثير من المفكرين الذين تلوه. فتحدث قطب الدين الشيرازي في «شرح حكمة الاشراق» للشيخ شهاب الدين السهروردي بشكل مفصل عن الصفات الالهية السلبية والاضافية، وأورد ذات الآراء التي عرضها ابو الحسن العامري في آثاره. والغريب في الأمر انه نسب هذه الآراء الى السهروردي وزعم انّ احداً لم يسبقه في التحدث بهذا الشكل[٢]. وانتقد صدر الدين الشيرازي كلام قطب الدين هذا وقال بأنه قد رأى هذه الأفكار في كتاب «الأمد» لأبي الحسن الذي نسبها الى «انباذ قلس». ويُعدّ ابو الحسن العامري، اول فيلسوف في العالم الاسلامي تحدث في آثاره عن اتحاد العاقل والمعقول وتبنى هذه الفكرة بعد دراسة دقيقة[٣].

١٩٩٣م

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٨.

(٢) ص ٣١٣ـ٣١٤.

(٣) الفصول، ص ٣٧٢.

الدين والفلسفة

مارس الدين والفلسفة دوراً أساسياً ومهماً في تاريخ الانسان وحياته. والعارفون بتاريخ الدين والفلسفة يعلمون أنّ هذا الكلام لا يختلف عليه أحد ولا يرفضه أحد. والذي وقع عليه الاختلاف وشغل بال المفكرين وأذهانهم على مدى قرون متمادية هو انسجام أو عدم انسجام هذين التيارين العظيمين. فقد انقسم المفكرون المسلمون ازاء هذه القضية، واتخذوا مواقف متباينة، ويمكن أن نقسمهم بدورنا الى ثلاث مجاميع رئيسة:

المجموعة الاولى، وهي التي ترى انسجام الدين والفلسفة وعدم وجود أي اختلاف بينهما.

والمجموعة الثانية، وهي التي تعتقد بتعارض الفلسفة مع الدين، وترفض وجود أي انسجام بين الاثنين.

والمجموعة الثالثة، وهي التي اختارت الطريق الوسطى، فتعتقد بوجود انسجام بين الدين والفلسفة في بعض الامور، وامكانية الافادة من المسائل الفلسفية لصالح الدين.

والجدير بالذكر انه حينما يدور الحديث حول الفلسفة، يراد بها الإلهيات بالمعنى الأعم والأخص والتي يمكن ان يُطلق عليها ككل اصطلاح ما وراء الطبيعة

أو الميتافيزيقا. وانطلاقاً من ذلك سيكون موضوع هذه الدراسة، العلاقة بين الدين وما بعد الطبيعة من وجهة نظر المفكرين المسلمين.

وسبق ان ذكرنا باعتقاد فئة من المفكرين المسلمين بالانسجام بين الدين والفلسفة وعدم وجود أي تضاد واختلاف بينهما. وفي القرنين الهجريين الثالث والرابع حيث تصاعدت حركة الفكر في العالم الاسلامي، عبّر ابو زيد البلخي ـ وهو أحد فلاسفة ومتكلمي تلك الفترة ـ عن العلاقة بين الدين والفلسفة بالشكل التالي: «الشريعة فلسفة كبرى، ولا يتفلسف الرجل الحكيم ما لم يكن متعبداً ومواظباً على أداء الأوامر الشرعية»[١]. كما عدّ الفلسفة أعظم عقار لعلاج الأدواء البشرية.

وأورد أبو حيان التوحيدي في كتاب «الأمتاع والمؤانسة» ذات هذا المضمون بعبارة اخرى: «انّ الفلسفة مقاودة للشريعة، والشريعة مشاكلة للفلسفة وانّ احداهما أُمٌّ والاخرى ظئر»[٢].

وُلد ابو زيد أحمد بن سهل البلخي في قرية شامستيان التابعة لبلخ في عام ٢٣٦ هـ. وسافر الى بغداد بعد بلوغه سن الرشد، حيث انبرى للتحقيق في الفلسفة والكلام. ولم يجتهد على صعيد التوفيق بين الفلسفة والشريعة فحسب، وانما انبرى لدراسة مختلف الأديان، وألّف كتاب «شرائع الأديان» وعدة كتب اخرى في هذا الحقل. ويُعدّ ابو الحسن العامري ـ وهو من تلامذته ـ أحد أشهر الفلاسفة الذين انطلقوا لتسليط الضوء على الانسجام بين الدين والفلسفة. فيرى انّ الفلسفة وليدة العقل والاستدلال وأنّ العقل لا يتمرد على الأمر الالهي قط. وأفرد ابو الحسن العامري الفصل الخامس من كتاب «الأمد على الأبد» للتحدث عن هذه الفكرة مؤكداً من خلال ذلك انّ العقل ورغم أهليته لتدبير كل ما تحت هيمنته، إلّا انّ هذه الأهلية لم تتحقق لديه إلّا بالدعم الالهي والمعونة الربانية. كما

---

(١) ابو القاسم البيهقي، درة الأخبار ولمعة الانوار، حيدر آباد الدكن، ص ٢٨.

(٢) ابو حيان التوحيدي، الأمتاع والمؤانسة، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، ج ٢، ص ١٥.

عبّر عن اعتقاده باحاطة الباريً تعالى احاطة تقديرية بالأشياء كافة، مثلما تحيط الطبيعة بعالم الأجسام احاطة تدبيرية، ويحيط العقل بعالم النفس احاطة هداية. وينتهي العامري من كل ما ذهب اليه بهذا الشأن الى النتيجة التالية: «... الجسم بجبلته طائع للطبيعة، والطبيعة بجبلتها طائعة للنفس، والنفس بجبلتها طائعة للعقل، والعقل بجبلته طائع للباريً تعالى»[١].

وعدّ الفيلسوف اليهودي الكبير موسى بن ميمون التفكير والتعقّل نوعاً من العبادة متأثراً في ذلك بالفلاسفة المسلمين، وبذل هو الآخر المساعي الجادة للتوفيق بين العقل والدين انطلاقاً من نظرية السعادة. وأكد في كتابه المعروف «دلالة الحائرين» على انّ التحقيق والتعقل يمثلان الطريق نحو الكمال الانساني، وأنّ العلم عبادة حقيقية بامكان العبد أن يتقرب بواسطتها الى الله ويكتشف الحقائق الغامضة. وكلما انعم العبد النظر في البحث والتحقيق، ازداد تقرباً من الله تعالى. كما يرى انّ محبة العبد لله، بمقدار ادراكه له ومعرفته به: «انّ المحبة على قدر الادراك، وبعد المحبة تكون تلك العبادة التي قد نبّهوا عليهم السلام عليها وقالوا وتلك عبادة بالقلب، وهي عندي اعمال الفكرة في المعقول الأول»[٢].

ونفهم من هذه العبارة انه ورغم اعتقاده بترتب العبادة على المحبة، إلّا انه يقيّم هذه المحبة على أساس مقدار معرفتهم.

ولأبي نصر الفارابي الذي يُعدّ من مؤسسي الفلسفة الاسلامية، خطوات كبيرة على طريق التوفيق بين الدين والفلسفة. وأولى هذا الفيلسوف الكبير أهمية للسعادة، وتوصل بعد تحقيق طويل ودراسة مستفيضة الى نوع من التصوف القائم على أُسس عقلية. ولا يُعدّ تصوفه، تصوفاً روحانياً وبسيطاً ومحضاً كي يقوم على مجاهدة الجسم وتجنب اللذائذ الدنيوية فحسب، وانما هو تصوف نظري قائم على التحقيق والتأمل. ويعتقد بعدم تحقق تهذيب النفس وبلوغها الكمال عن

(١) ابو الحسن العامري، الأمد على الأبد، ص ٨٧.

(٢) ابن ميمون، دلالة الحائرين، تصحيح وتحقيق حسين آتاي، انقرة، ١٩٧٤، ص ٧٢٢.

طريق الاعمال البدنية فقط، بل لا بد من التوسل بالعقل والفكر في الدرجة الاولى. ولا شك في قيام الاعمال البدنية والعبادات بدور رئيس في تحصيل الفضائل، إلّا انّ الفضائل العقلية والنظرية تحظى بأهمية أكبر. وكلما ازدادت المعرفة البشرية، ازداد اقتراب الانسان من العالم العلوي والعقول المفارقة. وحينما يُفلح في نيل العقل المستفاد، يصبح أهلاً لقبول الأنوار الالهية، وهو ما يُعدّ أعظم سعادة ومعرفة نظرية.

ويُعدّ شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي من بين المفكرين المسلمين الذين يعتقدون بعدم تعارض التفكير والتأمل الفلسفي مع الدين. ويؤمن ايماناً راسخاً بوحدة الحقيقة. وأقام نظامه الفكري والفلسفي على هذا الأساس أيضاً. واختلاف المذاهب والمدارس يعود من وجهة نظره الى عدد من العوامل التي يقف في مقدمتها الاختلاف في التعبير.

ويرى السهروردي أنّ البعض يتحدث بالاشارة والتعريض، والبعض الآخر بالاستعارة والرمز، إلّا انّ الذين يعجزون عن فهم اشاراتهم ورموزهم، يلجؤون الى ظاهر العبارات ويلقون بأنفسهم في هوة الضلال. ويعتقد أنّ الأزل قد غطّى حقيقة كلامه بحجاب الرمز. وانّ من يرى نفسه عاجزاً عن تسلق قلّة قاف حقيقته، يختار ـ وبدافع من الكسل ـ الاسطورة بدلاً من الحقيقة، حيث تبدأ في هذه التجارة العقيمة حرب الفرق الاثنتين والسبعين.

ويوجه السهروردي وبصوت جهوري وكلام واضح انذاراً الى مخاطبيه محذراً لهم من مغبة ان يتلاعب بهم اختلاف عباراتهم. ويؤكد عليهم أنّ من بين كل ألف شخص يُحشر في يوم القيامة، هناك تسعمائة وتسعة وتسعون قد قُتلوا بسيوف اشاراتهم. ويُلقي بدم هؤلاء والجراح التي يحملونها في اجسامهم على عاتقهم، لأنهم غفلوا عن معاني الحقيقة وقوّضوا مبادئها.

فالحقيقة من وجهة نظر السهروردي شمس ساطعة ووحيدة لا تتعدد بتعدد المظاهر، فالمدينة واحدة، وبواباتها كثيرة، والطرق التي تؤدي اليها لا تحصى.

ويمكن أن نستشف من مجمل آثاره انّ الحكمة الاشراقية رسالة قد كُتبت بلغة الرمز. ومما لا ريب فيه انّ ما قيل بلغة الرمز، لا يمكن أن يُفهَم من قبل الجميع. فلغة الاستدلال قابلة للفهم والادراك من قبل الجميع بما يتناسب مع ما لدى كل منهم من استعداد وقابلية؛ في حين لا يفهم لغة الرمز إلّا عدة معدودة ذات ذوق خاص. ولا يتأتى هذا الذوق الخاص إلّا عن طريق الرياضة والمراقبة الدائمة، وكذلك عن طريق السفر في باطن الروح والسير في الآفاق والأنفس. ويؤكد السهروردي على هذه النقطة ويقول مثلما يتم الخلق والايجاد بيد الله تعالى، لا يتحقق الارشاد والهداية إلّا من عنده أيضاً.

وفي نفس العصر الذي أسس فيه السهروردي فلسفته الاشراقية شرقي العالم الاسلامي وأكد من خلالها على وحدة الحقيقة، تحدث أبو الوليد ابن رشد غربي العالم الاسلامي عن الانطباق بين الحكمة والشريعة من خلال كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة». وأشار الى هذا الأمر أيضاً في مطلع كتاب «مناهج الأدلة في عقائد الملة»، وقسّم الشريعة الى قسمين: ظاهر ومؤول. حيث خصّ المؤول بخواص العلماء، والظاهر بعامة الناس مؤكداً على ضرورة تجنب العامة لأي نوع من التأويل. كما لا يجوز لخواص العلماء ـ عنده ـ أن يكشفوا لعامة الناس ما أدركوه من خلال التأويل[1]. واستند ابن رشد في رأيه هذا إلى كلام للامام علي عليه السلام يطالب بمخاطبة الناس على قدر عقولهم، خشية ان يكذبوا كلام الله والانبياء ان كان على غير قدرها.

ويؤمن ابن رشد أن دور الكتاب السماوي المنزل على الرسول يشمل معنى ظاهرياً ومعنىً أو عدة معان باطنية. ولم يكن هو أول من ذهب الى هذا المذهب في الاسلام. وكان ومثل كافة المعتقدين بوجود المعنى الباطني، يتميز بايمان راسخ بهذه الفكرة وهي انه لو أزاح الحجاب عن المعنى الباطني لأحكام الدين وتعاليمه

---

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تصحيح الدكتور محمود قاسم، ص ١٣٣.

أمام الجهلاء، لكان قد ارتكب أشنع الكوارث النفسية والاجتماعية. لكـنه كـان يعلم في ذات الوقت انّ هناك حقيقة واحدة تظهر في تفاسير مختلفة وادراكـات متنوعة.

ومن هنا يمكن القول بأن الصاق فكرة الحقيقة المـزدوجة أو المـتضادة بـابن رشد، لا أساس له من الصحة وأمر مبالغ فيه. ولو أدرك أحد انّ الحقيقة الباطنية تقع في موازاة الحقيقة الظاهرية، لما عدّ هاتين الحقيقتين متناقضتين، ولـما نسب القول بالحقيقة المتضادة الى ابن رشد. وانطلاقاً مما سبق يمكن القول انّ الانطباق بين العقل والشرع، قضية طالما تطرق اليها الحكماء المسلمون وتحدثوا عنها مـا قبل ابن رشد وما بعده.

وفي القرن الحادي عشر الهجري برز الفيلسوف المتأله الكبير صدر المتألهين الشيرازي (ملا صدرا)، فأولى اهتماماً اكبر نحو التطابق بين العـقل والشرع مـن خلال الغور والتأمل في مضامين أحاديث أهل بيت الرسول ومعانيها. وفضلاً عن تحدثه عن هذا التطابق في العديد من آثاره الفلسفية، انبرى أيضاً لتأليف كتاب «شرح اصول الكافي» الذي انبرى فيه لشرح وتفسير ٣٤ حديثاً معتبراً. وتتصل هذه الأحاديث في أغلبها بالعقل ونتائجه. والجدير بالذكر انّ اغلب الاحـاديث والروايات التي تتحدث عن العقل وفضائله، واردة عن أئمة الشيعة المـعصومين، وقد نقلها عنهم علماء الشيعة ومحدثوها. وقلما نقل علماء أهل السنة والجماعة مثل هذه الأحاديث، بل وعدّ بعضهم كالمقدسي ـ وهو عالم سني كبير ـ روايات العقل بأنها روايات موضوعة!

تجدر الاشارة الى انّ صدر المتألهين الشيرازي لم يكن فيلسوفاً كبيراً فحسب، وانما كان محدثاً رفيع المستوى أيضاً، ولهذا حينما يعدّ حديثاً ما معتبراً، لا بد وأن يعدّه علماء الحديث معتبراً أيضاً.

والفيلسوف المعاصر والاستاذ الكبير العلامة الطباطبائي، من بين من لم يشاهد تبايناً بين الفلسفة والدين، ويعتقد أن الاستدلال العقلي في المسائل الالهـية، من

مقتضى الفطرة الانسانية. ويرى انّ من غير الانصاف، ومن الظلم الواضح أن نضع فاصلاً بين الأديان السماوية والفلسفة الالهية. ويتساءل: أليس الدين مجموعة من المعارف الالهية الأصيلة وسلسلة من المسائل الفرعية والأخلاقية والحقوقية؟ ألم يكن الرسل رجالاً قادوا بأمر من الله المجتمعات الانسانية نحو السعادة الحقيقية؟ أليست السعادة الانسانية تكمن في معرفة الحقائق في ظل تعاليم السماء وبمساعدة ما خلق الله من ذكاء واستعداد، والعيش في الحياة باعتدال بعيداً عن الافراط والتفريط؟ وهل بامكان المرء ادراك المعارف والعلوم من خلال الإحجام عن كل استدلال وتأمل، خلافاً لطبيعته؟ وكيف يمكن القول بأنّ الأديان السماوية والسفراء الالهيين قد دعوا الناس الى طريق متعارض مع فطرتهم وطبيعتهم وأوصوا بالقبول بدون دليل وحجة؟ ويؤكد على عدم وجود أي اختلاف بالأساس بين اسلوب الانبياء في دعوة الناس الى الحق والحقيقة وبين ما يصل اليه الانسان عن طريق الاستدلال الصحيح والمنطقي. والتفاوت الوحيد الموجود هو انّ الرسل يستمدون من مبدأ الغيب ويرضعون من منبع الوحي[١].

وللأنبياء القدرة على التنزل من مقامهم العلوي والتحدث مع الناس بقدر ما يفقهون. وهم لا يقسرون الناس على الحركة بدون بصيرة ولا أن يتبعوهم اتباعاً اعمى. والقرآن حينما يتحدث عن المبدأ والمعاد وسائر قضايا ما وراء الطبيعة، لا يتحدث بدون دليل وبرهان. وقد أثنى هذا الكتاب الكريم على العلم والفكر والاستقلال في الفهم والدراية، وذمّ الجهل والتقليد الأعمى. وجاء في القرآن الكريم: ﴿قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني﴾[٢].

ولا شك في انّ دعوة الرسول ﷺ حينما تكون على أساس البصيرة، فلا يمكن أن تكون دعوة عمياء ولا خالية من الاستدلال. ومن الطبيعي انه اذا قام

(١) العلامة محمد حسين الطباطبائي، علي والفلسفة الالهية، مكتب النشر الاسلامي، قم، ١٩٩٣، ص ١١ ـ ١٢.

(٢) يوسف، ١٠٨.

شيء على الاستدلال والبرهان، فلا يمكن أن يُعدّ معارضاً للـحكمة والفـلسفة. علماً بأنّ الفلسفة يجب أن لا تُعدّ سلسلة من آراء وأفكار فلاسفة اليونان الذين يوجد بينهم المؤمن والكافر والصالح والطالح.

١٩٩٤م

آراء الحكيم المتأله
المرحوم المدرس اليزدي

لقد قيل الكثير عن ماهية الفلسفة الاسلامية وحركتها التاريخية. وعبّرت مختلف الفرق الاسلامية عن وجهات نظر متباينة على هذا الصعيد، كما اختلفت الأقوال التي أطلقها المؤرخون الغربيون. وقد اتخذت فرقتان من هذه الفرق جميعاً موقفاً واحداً ازاء الفلسفة الاسلامية، رغم العداء الناشب بين هاتين الفرقتين والاختلاف القائم بينهما في شتى القضايا الاخرى. فبعض المؤرخين الغربيين يرى عدم وجود فلسفة في الاسلام، وأنّ ما يُشار اليه كفلسفة اسلامية ليس سوى تقليد لفلاسفة اليونان مع ما في هذا التقليد من تحريف وتشويش! وقد ضمّ فريق من المسلمين صوته الى صوت الغربيين فأخذ يكرر هذا الزعم، ويعارض كل فكر فلسفي ويعتبره أجنبياً على الاسلام.

جدير بالذكر انّ هذا الزعم الذي يزعمه هذان الفريقان المسلم وغير المسلم، وان بدا واحداً من حيث الظاهر، إلّا انه يكمن خلفه دافعان متباينان، وتتمخض عنه نتيجتان مختلفتان. والدافع الكامن خلف معارضة بعض المسلمين للفلسفة هو الحفاظ على التعاليم الاسلامية من كل انحراف يفرزه الفكر الانساني. فهؤلاء يرون انّ الوحي الالهي أسمى بكثير من الفكر الانساني، ولهذا لا يجب خلطه

بالأفكار الفلسفية. ويعتبرون كل تفكير فلسفي بشأن الحقائق الدينية، يضاعف من خطر الخلط والامتزاج، ويفتح باب الانحراف والضلال.

أما حينما يزعم مؤرخو الفلسفة في الغرب عدم وجود فلسفة في الاسلام، انما يدفعهم الى ذلك دافع آخر لا يخرج عن الاطار العنصري. فهم يعتقدون انّ اليونان، مهد الفلسفة، وانّ استمراريتها والتطورات التي شهدتها، قد تحققت في البلاد الغربية. كما تحدثت هذه الفئة بما هو أكثر صراحة من ذلك فزعمت انّ الاستعداد العنصري مؤثر في ادراك المسائل الفلسفية!

ولسنا بصدد مناقشة مثل هذه الآراء الهشة ولا التأكيد على انّ ايران، مهد الفلسفة، وشيوع الافكار الفلسفية العميقة وازدهارها في هذه البلاد حتى قبل ان يظهر افلاطون وأرسطو الى الوجود في اليونان. لكن لا بد من الاشارة الى انّ الانسان لو أزاح عن عينه حجاب الدوافع والأحكام المسبقة، لشاهد بوضوح ظهور فلاسفة كبار في العالم الاسلامي، أفلحوا في ايجاد الحلول للكثير من المشاكل في ظل أفكارهم العميقة الواسعة.

وظهور فلاسفة كبار في العالم الاسلامي، يكشف ولا شك عن أنّ التعاليم الاسلامية المقدسة قد مهدت الارضية اللازمة لنمو الفكر الفلسفي وتمخض الأفكار العميقة. ولا شك في معرفة كبار الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا بالفلسفة اليونانية، ولكن الذي لا شك فيه ايضاً هو انّ ما كان مشكلاً عند هؤلاء الفلاسفة المسلمين وكرّسوا جهودهم الفكرية لحلّه، هو غير ما كان يشتبك معه فلاسفة اليونان. بتعبير آخر: انّ كل فيلسوف أو مفكر، يواجه المسائل الخاصة بذلك المحيط أو المجتمع الذي يعيش فيه، وتزدهر أفكاره على ضوء تماسه مع تلك المسائل.

فالمسائل التي واجهها ابن سينا، لا شك وانها غير المسائل التي واجهها أرسطو وأمثاله. ولهذا لا تُعدّ فلسفة ابن سينا، نفس فلسفة ارسطو، ويمكن التمييز بينهما بسلسلة من الميزات والخصوصيات. صحيح انّ ابن سينا يُعدّ شيخ فلاسفة

الاسلام وبرهن عن جدارة على مشيخته هذه، إلّا انّ تأسيس فلسفة اسلامية ضمن نظام منسجم، قد تمّ قبل ابن سينا على يد الفارابي. وهذه حقيقة اعترف بها ابن سينا نفسه، حتى انه عبّر عن الفارابي باستاذه أحياناً. والعارفون بتاريخ الثقافة الاسلامية يعلمون جيداً أن ليس بامكان أحد ان يتجاهل تأثير ابن سينا على مختلف الفنون والعلوم الاسلامية، رغم ما تعرض له من معارضة وردود فعل حادة.

ويُعدّ كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، نموذجاً على ردود الفعل المعارضة لانتشار الأفكار الفلسفية. والتأثير الذي خلّفه هذا الكتاب على الفكر الديني والضربة التي تلقاها الكيان الفلسفي من خلاله، ليس بالأمر الذي يمكن التحدث عنه هنا، رغم انّ علينا أن لا نغفل عن هذه الحقيقة وهي انّ الفلسفة قد استمرت في حياتها ولم تخرج عن مسارها التاريخي رغم الضغوط العنيفة التي وجهت لها.

وبعد الغزالي بفترة طويلة، ظهر في غرب العالم الاسلامي فيلسوف كبير هو ابن رشد الذي انبرى لتأليف كتاب تصدى به لكتاب الغزالي وأسماه «تهافت التهافت». وظهرت الى الوجود بعد ابن رشد وبعد الصراع الذي خاضه ضد أفكار الغزالي كتب اخرى في رفض الفلسفة، لم تبق هي الاخرى بدون اجابة. ورغم هذا كله لم ينطفئ مصباح الفلسفة في العالم الاسلامي في يوم ما، وظل نوره ينير الاذهان المستعدة رغم عواصف الحوادث وصروف الزمان.

ويمكن تقسيم حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي الى ثلاث مراحل متميزة هي:

١ ـ المرحلة التي بدأت بالفارابي وانتهت بابن رشد.

٢ ـ المرحلة التي تبلورت فيها المدرسة الفلسفية في شيراز وظهرت فيها شخصيات فلسفية مثل السيد السند، وجلال الدين الدواني، وغياث الدين منصور الدشتكي وأتباعهم.

٣ ـ المرحلة التي تبدأ بالسيد الداماد وصدر المتألهين الشيرازي والتي تبلورت

فيها المدرسة الفلسفية في اصفهان.

ويُعدّ صدر المتألهين، مؤسساً لحركة فكرية فلسفية أسماها «الحكمة المتعالية». وتعدّ هذه الحركة من أعمق مذاهب الحكمة الالهية التي توصل اليها الانسان حتى اليوم. واستطاع هذا الفيلسوف الحكيم وانطلاقاً مما لديه من معرفة كاملة بمختلف التيارات الفكرية في العالم الاسلامي وما مارسه من تفكير وتأمل، أن يبلور أفكاره العميقة في اطار نظام فلسفي منسجم، مستعيناً في ذلك بمضامين الآيات القرآنية وأحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والائمة المعصومين عليهم السلام. وقد استعان بالمذاهب الفلسفية التي سبقته في تأسيس «الحكمة المتعالية»، بنفس مستوى استعانته بالأفكار العرفانية العالية. كما تأمّل كثيراً في مختلف النحل الكلامية ولم تغب عن عينه في اتخاذه لمواقفه الفلسفية.

وظلت «الحكمة المتعالية» لصدر المتألهين، مجهولة لفترة طويلة، ولم يقف على عمق هذا النظام الفلسفي حتى أهل الفلسفة أيضاً. ثم أخذت تتضح معالم هذا النظام وعمق افكار هذا الحكيم الكبير بمرور الزمن. وكان الحكيم البصير ميرزا محمد تقي الماسي، من بين من وقف على أهمية أفكار صدر المتألهين وكشف الحجاب عنها لتلامذته. كما لا يمكن تجاهل الدور الذي نهض به الحكيم الكبير ملا علي النوري في نشر تلك الأفكار وتسليط الضوء عليها. وكان ملا علي النوري تلميذاً للبيد آبادي، الذي كان تلميذاً لاسماعيل الخاجويي، الذي كان تلميذاً لملا محمد صادق الاردستاني، الذي كان تلميذاً لملا رجب علي التبريزي، والمحقق اللاهيجي، والشيخ حسن التنكابني، والفيض الكاشاني. ومن هنا ندرك انّ ملا علي النوري يتصل بصدر المتألهين من خلال أربعة شيوخ. وقد كان موفقاً في حياته وأمضى سنوات طويلة في تدريس آثار صدر المتألهين، واستطاع ان يُعدّ الكثير من الطلبة الذين كان كل منهم مصدراً لآثار علمية كبرى في ايران المترامية الأطراف. ومن تلامذته: الحاج ملا هادي السبزواري، وملا اسماعيل واحد العين، وملا آقا القزويني، والحاج محمد جعفر اللنغرودي، والسيد رضي المازندراني.

وكان يقوم بمهمة التدريس في مدينة اصفهان، فتعلم الفلسفة بها الكثير من رجال الحكمة. وهاجر أربعة من هؤلاء الى طهران بفعل بعض الظروف، فأسسوا مدرسة طهران الفلسفية. وقد عُرِف هؤلاء بـ«الحكماء الأربعة» وهم: محمد رضا القمشئي، وعلي المدرس الزنوزي، وميرزا ابوالحسن جلوه، وميرزا حسين السبزواري، وجميعهم من تلامذة ملا هادي السبزواري[١]، وبرزت من بين هؤلاء الحكماء الأربعة شخصية محمد رضا القمشئي الذي برع في العرفان النظري والعملي فضلاً عن تبحره في الفلسفة وبحوثها. وقد عاش حياته زاهداً ورعاً غير مكترث بحطام الدنيا وبهارجها.

وتتلمذ القمشئي على السيد رضي المازندراني، وملا محمد جعفر اللنغرودي، وأخذ يطوي مدارج العلم والكمال بخطوات وئيدة. وأفلح بكلامه النافذ ونفسه الدافئ إن يربي الكثير من أصحاب الاستعداد والكفاءة ومنهم الحكيم الكبير المرحوم ميرزا علي اكبر المدرس اليزدي.

وطبقاً لما أورده ميرزا خليل الكمرئي فانّ المدرس اليزدي لم يشترك في حلقات درس جهانغيرفان القشقائي فقط، وانما حضر لسنوات عديدة حَلقات درس القمشئي ايضاً[٢]. ولا بد من الاشارة الى انّ ميرزا خليل الكمرئي والعديد من كبار رجال الحوزة العلمية بقم قد أخذوا الحكمة والفلسفة عن المدرس اليزدي في ايام المرحوم الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري. ولهذا تُعدّ شهادة الكمرئي حول تتلمذ اليزدي على القمشئي، شهادة معتبرة.

ولا نريد أن نترجم المدرس اليزدي أو نستعرض خصوصياته وصفاته. ونُرجع القارئ بهذا الشأن الى مقدمة الدكتور السيد علي الموسوي البهبهاني على

---

(١) منوجهر صدوقي سها، تاريخ الحكماء والعرفاء المتأخرين على صدر المتألهين، طهران، ١٩٨٠، ص ٤٠.

(٢) ميرزا علي اكبر المدرس اليزدي الحكمي، الرسائل الحكمية، طبعة وزارة الارشاد الاسلامي، طهران، ١٩٨٦، ص ١٣.

كتاب «الدرة الفاخرة» لنور الدين عبد الرحمن الجامي، والى مقدمة «الرسائل الحكمية» التي كتبها ولده، وقد طُبع الأثر الأخير عام ١٩٨٦ من قبل وزارة الارشاد الاسلامي.

ولا بد من التذكير بأنّ المدرس اليزدي، مفكر كبير استطاع بلوغ بحر الحكمة اللامتناهي عن طريق الاتصال بكبار الحكماء والعرفاء كالقمشئي، وغاص ببراعة وجدارة في مياه هذا البحر المائج، واستخرج من أعماقه أكرم الجواهر. وفضلاً عن تدريسه في مدرسة الشيخ عبد الحسين بطهران، وحوزة قم العلمية، وتخرج الكثير من الطلبة الاكفاء على يديه، انبرى ايضاً لتأليف بعض الرسائل الفلسفية والعرفانية. كما كان ينظم الشعر في أوقات الفراغ متخلصاً فيه بـ«تجلي».

ولم تُطبع آثاره العلمية في حياته، مثل آثار الكثير من كبار الشخصيات العلمية الاخرى. غير انّ ولده لم يقف موقف اللامبالاة، فانبرى ما استطاع للتحري عنها وتنظيمها وطبعها، وهذا ما يبعث على الاعتزاز.

توفي المرحوم المدرس اليزدي الحكمي بطهران عام ١٣٤٤ هـ ودفن في مقبرة شيخان بمدينة قم المقدسة. وقد شهدنا ولحسن الحظ وبعد مرور حوالي سبعين عاماً على وفاته، خروج بعض مصنفاته الى النور مثل «الرسائل الحكمية» والتي تضم عدداً من الرسائل الصغيرة وهي: «بديعة الهية في بيان مفهوم الوجود والماهية»، وشرح فارسي للمؤلف على «رسالة مسألة الوجود» لعبد الرحمن الجامي، و«رسالة معرفة النفس ومعرفة الرب»، و«الهندسة».

ومن آثاره الاخرى التي طُبعت، اثر يدعى «مجموعة الرسائل الكلامية والفلسفية والملل والنحل»، ويضم هذا الأثر بعض الموضوعات الكلامية والفلسفية وتعليقاتٍ على «شرح فصوص الحكم» للقيصري. ومن بين مجموعة الرسائل هذه، رسالة في شرح حال «الغلاة»، وتتصل بعلم الملل والنحل. وكان اليزدي يبدي حساسية خاصة نحو أهل الغلو من بين مختلف الفرق الاخرى، وانبرى لدراسة عقائدهم دراسة مستفيضة، وأكد انّ بعض ما يبرزونه من امور

غريبة مثل عدم الاحتراق بالنار أو القفز من أعلى الجبل، ليس إلّا من قبيل الشعوذة أو الخداع الذي تُستخدم فيه بعض العقاقير أو بفعل دهشة الحواس وانخلاع النفس(١).

وتحدث بشكل مفصل حول الامور الغريبة، وفسّرها من عدة زوايا. ونقل خلال استعراضه لها حكاية أوردها ابو البركات البغدادي في أحد آثاره عن امرأة عمياء كانت تعيش في بغداد، وطالما كانت تتحدث عن المغيبات. وقال: انها وعلى مدى ثلاثين عاماً كانت تجيب عن كل ما نخفيه بمجرد أن نسألها عنه وبدون أي مكث أو تأمل، بحيث تخبر عن نوعه وشكله ومقداره وعدده وغريبه ومألوفه وصغيره وكبيره بما ينطبق مع الواقع تماماً، وبدون الاستعانة بشيء. وقد يحدث احياناً أن تطلب منا أن نعرض ما نريد أن نسألها عنه على أبيها اولاً أو نفضي به اليه، وقد لا تطلب منا ذلك، بل قد تطلبه من البعض ولا تطلبه من البعض الآخر. وقد دفع ذلك بالبعض الى تصور أن أباها هو الذي يخبرها، لكن الذي يثير العجب أنّ اباها لم يكن يتلفظ سوى بكلمة أو كلمتين، كأن يقول: «سلها تخبرك» أو: «قولي له» وأحياناً: «قولي يا صغيرة»(٢).

وينسب الحكيم المدرس اليزدي صدور الامور الغريبة الى الغلاة، في حين لا ينفردون بها، ويقوم بها من ليس منهم ايضاً. وأثار السؤال التالي ايضاً: لماذا ظهر الغلاة في عهد أمير المؤمنين علي عليه السلام، ولم نسمع عنهم في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم؟ واذا كان سبب ظهور هذه الطائفة، هو الكرامات وخوارق العادات والإخبار عن المغيبات، فلا بد أن يُقال بأنها كانت كثيرة في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، إلّا اننا لم نجد ولا صحابياً واحداً قال بالوهية الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

وللاجابة على هذه التساؤلات قدم اليزدي اربع اجابات اولاها أن عقول

---

(١) ميرزا علي اكبر المدرس اليزدي، مجموعة الرسائل الكلامية والفلسفية والملل والنحل، اصدارات وزارة الارشاد الاسلامي، طهران، ١٩٩٥، ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٠.

صحابة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كانت اقوى من عقول اصحاب الامام علي عليه السلام ، مثل عبد الله بن سبأ[١] وأصحابه الذين تميزوا بعقول ضعيفة. والاجابة الاخرى هي ان الكثيرين من الغلاة كانوا قبل دخولهم في الاسلام إما يهوداً أو نصارى. وقد سمعوا عن آبائهم وأسلافهم قصصاً عن الوهية الانبياء وتأصلت هذه الفكرة في أذهانهم. لهذا ما أن شاهدوا كرامات الامام علي عليه السلام حتى انقدحت تلك الفكرة من جديد فانبروا لتأليهه. والاجابة الاخرى انّ بعض الغلاة كانوا ملحدين في الحقيقة ويهدفون من خلال بث هذه العقائد اثارة الفتنة. اما الاجابة الرابعة هي انّ مرتبة الولاية، مرتبة تلي الحق، ولهذا تكون فيها آثار الالوهية أكثر ظهوراً، في حين تُعدّ مرتبة النبوة، مرتبة تلي الخلق، ولهذا تتجلى فيها آثار الخلقية أكثر من غيرها. وأكد اليزدي على انّ الرسول محمداً صلى الله عليه وآله وسلم يتمتع بمرتبة الولاية ايضاً، غير انّ الحكم تابع دائماً للغلبة والظهور[٢].

ودافع الحكيم المدرس اليزدي عن هشام بن الحكم، وزرارة بن أعين، ويونس بن عبد الرحمن، ورفض التهم الباطلة التي ألصقتها بهم بعض كتب الملل والنحل.

والسؤال الذي لا بد أن يثار هو: لماذا اكتفى الحكيم اليزدي الذي وصف نفسه في مطلع رسالة «الغلاة» بذي الفنون، بدراسة الغلاة فقط دون باقي الفرق والملل والنحل؟

ويبدو انه وانطلاقاً من طبعه المعتدل وادراكه الحكيم، كان يتحاشى كل افراط وتفريط، ويبحث دائماً عن الطريق الوسطى. ولا ريب في أنّ الحكمة ـ التي هي احدى الفضائل الأربع ـ تقوم على أساس الحد الأوسط بعيداً عن كل حالة من حالات التطرف. ويعتقد فضلاء أهل المعرفة انّ الحكمة هي الحد الوسط وطريقة

---

(١) اثبتت الدراسات التي قام بها بعض أهل التحقيق انّ شخصيات مثل عبد الله بن سبأ وغيره، لا وجود حقيقي لها.

(٢) مجموعة الرسائل الكلامية والفلسفية، ص ٤٩، ٥٠، ٥٢.

الاعتدال بين البلاهة والذكاء. ولا بد للحكيم على هذا الأساس ان يتجنّب ما يمكن أن يُعدّ افراطاً وتفريطاً، ويسلك مسلك الاعتدال.

وكان المرحوم اليزدي على علم بهذا المفهوم وحاول ان يحافظ عليه خلال رسالته التي اشرنا اليها. كما تمسك بالآيات القرآنية وأحاديث المعصومين مستنبطاً منها مفهوم الاعتدال وعدم الغلو، مثل الآية التي تقول: **﴿يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلّا الحق﴾**[1]، والآية الاخرى: **﴿قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق﴾**[2]، والحديث: «كونوا النمرقة الوسطى يرجع اليكم الغالي ويلحق بكم التالي».

وانطلاقاً من الآيات والأحاديث عدّ المدرس اليزدي الطريق الوسطى، طريق النجاة والسعادة، فيما يؤدي الافراط والتفريط كلاهما الى الهلاك.

وقد سلك المدرس اليزدي طريق الاعتدال حتى على صعيد القضايا الفلسفية واختار الكلمات الموجزة الشافية ولهذا لا يشاهَد في آثاره الإطناب الممل والايجاز المخلّ. كما نهج هذا المنهج نفسه في تعليقاته على «شرح فصوص الحكم»، لا سيما خلال تعبيره عن رأيه في موضوع خلافة الانسان.

فالشيخ الاكبر محيي الدين ابن العربي شبّه الانسان بنقش فصّ الخاتم. أي مثلما انّ فص الخاتم، محل سلسلة من النقوش التي يُختم بها على خزائن قيّمة، فتبقى محفوظة عن هذا الطريق، كذلك الانسان، محل جميع نقوش الأسماء الالهية والحقائق الكونية، ولهذا بامكانه أن يُعهد اليه بمنصب الخلافة. بتعبير آخر: مثلما تُحفظ الخزانة الملكية من خلال ختمها بختم الملك، يُحفَظ عالم الامكان كذلك بوجود الانسان الكامل فيه. أي: «مادام ختم الملك عليها، لا يجرؤ أحد على فتحها إلّا باذنه» على حد تعبير ابن العربي.

وشرح المدرس اليزدي خلال تعليقته على شرح الفصوص، عبارة «إلّا باذنه»

---

(١) النساء، ١٧١.

(٢) المائدة، ٧٧.

وقال انها تعني «إلّا باذن هذا الكامل». أي لا يجرؤ أحد على التصرف في هذا العالم بدون اذن الانسان الكامل. ولا يتعارض هذا الكلام مع موازين الحكمة والعرفان، وبالامكان قبوله على ضوء المكانة التي يتميز بها الانسان الكامل. غير انّ المدرس اليزدي سرعان ما عدل عن موقفه هذا فقال بعد تلك العبارة مباشرة «بل باذن الحق سبحانه».

ومراده انّ ما يؤثر في الكون، هو اذن الله تعالى لا غير. وينطبق هذا الأمر على ختم الخزانة ايضاً. أي حينما تُختَم بختم الملك، فليس بامكان أحد أن يفتحها إلّا باذن الملك نفسه. وهذا يعني أنّ ما يوجب فتح الخزانة هو اذن الملك لا اذن الختم، رغم ان ختم الملك حافظ لبقاء الخزانة، وخليفة الملك عليها[1].

ونفهم من خلال ذلك انّ هذا الموقف الذي اتخذه اليزدي في هذه القضية، انما تبلور على ضوء الطريق الوسطى التي اختارها. فمن وجهة نظره، انه لو قال بامتناع التصرف في العالم بدون اذن الانسان، لخرج عن الاعتدال، ولهذا السبب ايضاً سرعان ما عدل عن عبارة «إلّا باذن هذا الكامل» وقال مستدركاً «بل باذن الحق سبحانه».

والنقطة الجديرة بالاهتمام هي انّ هذا الفيلسوف وفي ذات تحفظه وتحدثه بلغة محتاطة يأخذ فيها كافة الامور بنظر الاعتبار، انبرى بعد التعبير عن رأيه الى نقل رأي عبد الرحمن الجامي وتسليط الضوء عليه.

ويرى الجامي انّ بقاء العالم والحقائق يعتمد على وجود الانسان الكامل. ومادام فيض التجلي يفيض من مرتبة الانسان الكامل أو وجوده على هذا العالم، تبقى حقائقه محفوظة ومصانة من كل خلل تقتضيه التفرقة والتباين. ووجود الانسان الكامل في هذا العالم، بمثابة ختم مختوم على خزانة الملك. ومن الواضح: مادام ختم الخزانة على حاله، فليس بمقدور أحد فتحها. وينطبق هذا الأمر على

---

(١) المدرس اليزدي، مجموعة الرسائل الكلامية والفلسفية والملل والنحلل، رسالة «تعليقات على شرح فصوص الحكم للقيصري»، ص ١١٧.

العالم ايضاً: فمادام الانسان الكامل في العالم، تظل حقائقه محفوظة من كل خلل وبعثرة، وليس بامكان هذا الخلل أن يحل محل الانتظام.

فالانسان من وجهة نظر أهل المعرفة، خليفة الله، ولهذا يُعدّ جامعاً للأسماء الالهية ومظاهرها. وبهذا الموجود الجامع، يصل العالم الى الكمال. أي ما أن يصل الانسان الى منزلة الكون الجامع، حتى يصل الوجود الخارجي للعالم الى الكمال. والدليل على ذلك انّ الانسان يتصرف في العالم ويغيّره. وقد يُقال انّ الجانب الناسوتي والعنصري للانسان، مؤخر في الوجود العيني، وقد ظهر بعد الموجودات الاخرى. واذا كان الأمر كذلك فكيف يكون بامكان الشيء المؤخر أن يبعث على كمال العالم؟

وللاجابة، لا بد من القول: الانسان موجود جامع للحقائق ومتصف بالكمالات كافة. ومن أجل ظهور مثل هذا الموجود الجامع والكامل، فلا بد أن تكون الحقائق كافة موجودة في عالم الخارج كي يصبح بامكان الانسان المرور بها خلال تنزلاته والاتصاف بمعانيها واحدة بعد اخرى. والتنزل في مراتب الوجود والمرور بالموجودات جميعاً، يستلزمان أن يطوي الانسان جميع العوالم الروحانية والنشآت العنصرية، كي يظهر في صورته النوعية الحسية. ولا شك في مرور جميع هذه المعاني النازلة من حضرة أسماء الحق على الانسان، بجميع وسائط ومراتب الوجود هذه حتى تصل في آخر المطاف الى وجود هذا الموجود الجامع. ويتحقق الكمال للانسان بوصول هذه المعاني، وهو يتحقق ولا شك بواسطة الاستعداد المعلوم في علم الله تعالى منذ الأزل وتقتضيه العين الثابتة للانسان.

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يمكن القول انّ الانسان لا يمتلك أهلية الخلافة ولا ادعاء القطبية ما لم يُنه السفر الثالث من مجموع الأسفار الأربعة. كما يمكن القول أيضاً لولا هذه التنزلات والمرور بمراتب الوجود حتى بلوغ مرتبة الانسان الحسي، لتعذر العروج على الشخص الكامل، لأنّ نهاية كل شيء متصلة بأوله، مع وجود نوع من الشبه ـ بل نوع من الاتحاد ـ بين الاول والآخر. والحركة

الدورية التي تعد حركة معنوية، ناشئة من هنا ايضاً.

كما يمكن التحدث عن قضية اخرى ذات أهمية كبيرة متبلورة على أساس ما تمت الاشارة اليه أيضاً وهي انّ علم أولياء الله، يتحقق باستمرار عن طريق التذكر، ولا دخل للتفكير فيه، لأنّ تحقق المرور بعوالم الوجود والتنزل عن المبادئ العليا، يستلزم ان يكون ما يفكر به الانسان على صعيد الحقائق الكونية، نوعاً من التذكر. أي انّ ما يتعلمه الانسان ليس سوى ذات الشيء الذي مرّ به في مراتب النزول. وربما هذا عين ما قاله الأولياء والفضلاء: «الحكمة ضالة المؤمن». ومن الواضح أنّ هذا القول وكذلك فكرة التذكر في مجال الادراك، ينسجمان مع فكرة التناسخ. لكن لما كان القول بالتناسخ مرفوضاً، وثبت بطلانه بالبراهين العقلية والنقلية، فلا يمكن ان يُحمل القولان أعلاه على التناسخ.

ومن الضروري الاشارة الى أمر آخر لا يخلو من أهمية ايضاً وهو: حينما يقال بأنّ علم أولياء الله يحصل عن طريق التذكر، فهذا لا يعني انغلاق باب التفكير، كما لا يعني أيضاً تعذّر معرفة حقائق الكون عن طريق التفكير؛ لأنّ ذوات الأشياء قابلة للتعقل من قبل الانسان كما يذهب أهل المعرفة، وهذا يعني انها ذات ماهيات معقولة. ولا ريب في أنّ ماهيات الأشياء، معلومة منذ الأزل بعلم الله السابق. أي انّ موجودات العالم قد ظهرت الى الوجود طبقاً لما هو معلوم لله في الأزل. وعلى صعيد آخر، من البديهي انّ العقل الانساني قد خُلق على مثال العقل الأزلي، ولديه القابلية على معرفة ذوات الاشياء. ويمكن الاستنتاج مما سبق انّ الخلق، ليس يحمل العلة الوجودية للأشياء فحسب، وانما يكشف عن ماهياتها أيضاً. بتعبير آخر: الموجود بما هو موجود ومخلوق من قبل الله، منطبق مع علم خالقه. ولما كان علم الانسان مظهراً للعلم الالهي، كان بامكانه ادراك حقائق الأشياء، حيث يحصل الانطباق في هذا الادراك ايضاً.

وعلى صعيد كون الانسان جامعاً لحقائق العالم كافة، يرى المدرس اليزدي انّ الانسان بحسب حقيقته وعينه الثابتة عبارة عن أحدية جمع جميع الأعيان الثابتة

في العالم. كما انه بحسب وجوده العيني الخارجي عبارة عن أحدية جمع جميع الأعيان الخارجية في العالم. وانطلاقاً من ذلك يصبح الانسان بحسب عينه الثابتة ووجوده العيني الخارجي عبارة عن أحدية جمع جميع الأعيان الثابتة وأحدية جميع الوجودات الخارجية. ويمكن القول على هذا الضوء: الأعيان الثابتة في العالم، تفصيل لعين الانسان الثابتة، مثلما انّ الأعيان الخارجية في العالم، تفصيل لعين الانسان الخارجية.

واذا ما علمنا انّ التفصيل يمثل صورة الاجمال دائماً، فلا بد من الاعتراف بأنّ الأعيان الثابتة والموجودات العينية الخارجية، تؤلف عين الانسان الثابتة ووجوده. ويرى المدرس اليزدي أيضاً انّ الصورة بالنسبة الى ذي الصورة تمثل الشهادة دائماً، وانّ ذا الصورة بالنسبة الى الصورة يمثل الغيب دائماً. كما يعتبر الوجود العيني بالنسبة الى الوجود العلمي شهادةً، والوجود العلمي بالنسبة الى الوجود العيني غيباً. ولهذا يعتقد انّ عالم الشهادة الذي تحدث عنه ابن العربي، تفصيلٌ لوجود الانسان، ووجود الانسان إجمال لعالم الشهادة. ولهذا يعتبر عالم الملك، من عالم الشهادة، بينما يعتبر الانسان ـ الذي هو خليفة الله ـ غيباً حتى بحسب نشأته العنصرية. لكنه لا يراه غيباً مطلقاً. كما يعتبر كرامة خلافة الانسان، كرامة لا تتحقق إلّا لأولياء الله وليست لكل انسان[1].

وركن المدرس اليزدي في تعليقاته على شرح فصوص الحكم الى الايجاز، وانبرى في معظمها للتوضيح وازالة كل ابهام من الممكن ان يواجه القارئ. وتوجد في تعليقات هذا الحكيم الكثير من الظرائف التي بالامكان الانتفاع بها. كما أشكل في بعض المواضع على بعض آراء القيصري ووجه اليها الانتقاد.

كما استعرض مختلف الشروح التي كُتبت على فصوص الحكم لابن العربي، إلّا انه أولى اهتماماً اكبر نحو عبد الرحمن الجامي ومؤيد الدين الجندي.

ومن مؤاخذاته على القيصري، انّ القيصري قد نفى أي مثل عن الله تعالى

(١) المصدر السابق، ص ١٦١.

خلال تفسيره للآية الكريمة: ﴿ليس كمثله شيء﴾، وقال ان نفي المثل عن الله محرز، لأنه حينما سُلب مثل المثل عنه، فمن الأَولى ان يُسلب المثل عنه.

ورفض اليزدي كلام القيصري هذا وقال بأننا لا نحتاج في تفسير هذه الآية الكريمة ونفي المثل عن الله، الى قياس الأولوية، لأنّ هناك قاعدة معتبرة تقول «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد»، واذا ما سُلب مثل المثل عن الله تعالى، سُلب مثل الله ايضاً. كما قال ايضاً: لو سُلب مثل المثل عن الله تعالى، فلا بد أن نأخذ أمرين بنظر الاعتبار: الاول انّ الله تعالى نفسه، مثل المثل الذي فُرِض له، والثاني امتناع نفي الله تعالى. وينتهي الى نتيجة مفادها: انّ الانتباه الى هذين الأمرين يكشف عن انّ ما جاء في هذه الآية الشريفة، نفي المماثلة لا نفي المثل. ونفي المماثلة يختلف كثيراً عن نفي المثل[1].

وله تعليقات ايضاً على كتاب «الاسفار» لصدر المتألهين الشيرازي لا تخلو من نقاط دقيقة قيمة. وتعدّ هذه التعليقات قليلة قياساً الى تعليقاته على شرح الفصوص، إلّا انها تكشف رغم قلتها عن مدى اهتمامه ومعرفته بآثار صدر المتألهين.

وقد وصف صدر المتألهين، في مطلع كتابه «الاسفار»، الله تعالى بعد حمده والثناء عليه بأنه فاعل كل محسوس ومعقول. وفسّر اليزدي عبارة صدر المتألهين هذه بأنّ الله فاعل الموجودات كافة، لأنّ أيّ موجود لا يتحقق في العالم إلّا اذا كان محسوساً أو معقولاً.

كما أشار اليزدي الى الموجودات البرزخية وقال انّ بالامكان نسبتها الى العالم المعقول أو العالم المحسوس لأنها واقعة بين هذين العالمين[2].

وهذا معناه انّ عنوان المعقول والمحسوس يستوعب كافة الموجودات ولا يخرج أي منها عن دائرته. كما تناول في تعليقته على الاسفار فكرة زيادة المقدار على

---

(١) المصدر السابق، «رسالة تعليقات»، ص ٢٥١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٦.

الجسم وقال بأنّ المقدار المطلق لا يوجد إلّا بوجود المقادير الخاصة، كما أنّ نسبة المطلق الى الافراد كنسبة الآباء الى الاولاد[١]. وهذه الفكرة تحظى بأهمية كبيرة.

وما أبداه على صعيد المطلق والمقيد، ذات ما تحدث عنه ابن سينا على صعيد الكلي الطبيعي ونسبته الى أفراده. فقد قال ابن سينا أن نسبة الكلي الطبيعي الى افراده، كنسبة الآباء الى الأولاد. أي يوجد الكلي الطبيعي بوجود كل فرد من أفراده، وينعدم بانعدام كل فرد من أفراده: «الطبيعة توجد بوجود فرد، وتنعدم بانعدام فرد». ورغم ذلك، يبقى السؤال التالي قائماً: هل انّ نسبة المطلق الى المقيد، نفس نسبة الطبيعي الى الفرد ام انّ هناك تفاوتاً بين النسبتين؟

وقد قيل الكثير حول آراء المرحوم ميرزا علي اكبر المدرس اليزدي، وبامكان المهتمين بالحكمة مراجعة آثاره للوقوف على عمق تفكيره وآرائه، سيما وقد تميز بالتعبير الواضح والقلم السلس.

وهدفي من هذا المقال، أداء الوظيفة والتعبير عن الاحترام لهذا الحكيم الالهي الذي أمضى سنوات طويلة من عمره المبارك في نشر الحكمة المتعالية والمعارف الالهية، سائلاً الله تعالى ان يدخل البهجة على روحه ويحشره مع الاولياء والمقربين.

١٩٩٤م

(١) المصدر السابق، ص ٢٩٩.



أسماء الله وصفاته من وجهة نظر صدر المتألهين
وعلى أساس الاشتراك المعنوي للوجود

الاشتراك المعنوي والتشكيك في الوجود، احدى المسائل المهمة والاساسية والتي يمكن من خلالها التوصل الى حل الكثير من المشاكل الفلسفية والكلامية. وصدر المتألهين على علم كامل بهذه الحقيقة، ولهذا عدّ اشتراك الوجود على صعيد مصاديقه المختلفة والماهوية، أمراً يقرب من البديهيات، لأنّ العقل الانساني يدرك بسهولة عدم وجود أي نوع من المناسبة والسنخية بين الموجود والمعدوم. في حين تنبئ البداهة العقلية عن انّ النسبة بين موجود وموجود آخر تختلف عن النسبة بين الموجود والمعدوم.

وربما ينبري شخص كالغزالي أو أي مفكر أشعري آخر فيزعم انّ النسبة بين موجود وغيره من الموجودات ليست أكثر من الوقوع تحت اسم واحد، دون أن توجد أية جهة جامعة. أي انّ ما أسماه صدر المتألهين بالاشتراك المعنوي للوجود، ليس سوى اشتراك لفظي فحسب. اذ كيف يمكن أن تكون هناك سنخية وتناسب بين ذات البارئ تعالى وبين هذا الموجود الترابي التافه؟ فأين التراب ورب الأرباب؟

وللاجابة على هذا الاشكال لا بد من القول: ليس هناك أي مانع أن ينبري

بعض اللغويين ليضعوا لبعض الموجودات وبعض المعدومات اسماً مشتركاً ثم دعوتها جميعاً بهذا الاسم. ومن الممكن أن يضيفوا الى عملهم هذا عملاً آخر فلا يضعوا للموجودات أي لفظ مشترك، إلّا أنّ أي انسان عاقل يدرك بسهولة وجود نوع من التسانخ بين موجود وآخر، لا يوجد بين الموجود والمعدوم. وقد ذُكرت براهين عديدة ومختلفة للبرهنة على الاشتراك المعنوي للوجود لا مجال لاستعراضها.

ويرى صدر المتألهين بأنّ ما ذُكر على صعيد الاشتراك المعنوي للوجود وان كان غير مقنع لأهل الجدل، إلّا انه أفضل من كثير من البراهين عند اهل الانصاف. وأشار هذا الفيلسوف الكبير الى نقطة في منتهى الأهمية على صعيد اثبات الاشتراك المعنوي للوجود فقال بأنّ من ينكر الاشتراك المعنوي للوجود، انما يفتي باثباته من دون أن يدري[1]، لأنه لو غاير الوجود في موجود من الموجودات، الوجود في موجود آخر، لما ظل هناك شيء كي يمكن ان يُقال بأنّ هذا الموجود يشترك في شيء مع الموجود الآخر. فكما يجب أن يتحقق الحكم بالمشاركة في شيء ما، لابد أن يتحقق الحكم بعدم المشاركة على أساس شيء ما أيضاً. وحينما لا يوجد بين الموجودات أي وجه مشترك، فلا بد أن يُقال حينئذ انّ الانسان يواجه سلسلة من المفاهيم غير المتناهية. ومن المسلم به انّ الانسان حينما يواجه سلسلة من المفاهيم غير المتناهية، فلا بد له من الاهتمام بها جميعاً وتقييمها كي يصبح بمقدوره اصدار حكم باشتراكها أو عدم اشتراكها. ولا ريب في انه لا يتمتع بالقابلية على الاهتمام بكافة المفاهيم غير المتناهية، ولا يجد لديه الحاجة للقيام بمثل هذه الخطوة. وعلى هذا الأساس يمكن ادراك أنّ الوجود هو في الحقيقة مشترك بين الموجودات، وتتم أحكام الانسان على أساس هذا القدر المشترك[2].

وتوسل صدر المتألهين بتحقق الرابطة في القضايا والأحكام أيضاً للبرهنة على

---

(١) صدر الدين الشيرازي، الاسفار، ج ١، ص ٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٦.

الاشتراك المعنوي للوجود. فهو يعتقد بوجود اختلافات كثيرة في القضايا من حيث المحمول والموضوع، إلّا انّ أحداً لا ينكر وجود نوع من الرابطة بين الموضوع والمحمول رغم انواع الاختلاف كافة، وهي بشكل واحد ورتيب. ويرى انّ هذه الرابطة بين الموضوع والمحمول، انما هي نحو من الوجود.

والجدير بالذكر انّ بامكان بعض أنصار الاشتراك اللفظي للوجود توجيه بعض الانتقاد للأدلة التي تقدم بها صدر المتألهين، لأنهم يعتقدون أنَّ العلاقة بين الموضوع والمحمول، تختص بالقضايا المنطقية، وليس بالامكان عدّها جزءاً من المسائل الفلسفية.

وهناك كلام طويل وعريض حول: هل أنّ الرابطة بين الموضوع والمحمول في القضايا، نحو من الوجود ام لا؟ وقد بحثتُ هذه الفكرة بشكل مفصل في كتاب تحت عنوان «الوجود الرابط والمستقل في الفلسفة الاسلامية». ولهذا لا أجد مبرراً للتكرار هنا، وانما اركز على صلب الموضوع وهو وجهة نظر صدر المتألهين في أسماء الله وصفاته.

فكما ذكرنا، يرفض هذا الفيلسوف الكبير الاشتراك اللفظي في الوجود. ومن الواضح انّ رفض الاشتراك اللفظي يعني رفض فكرة الغزالي على صعيد اسماء الله وصفاته. لأنه يرى على سبيل المثال انّ اطلاق كلمة «عالِم» على الانسان، يُفيد معنىً غير المعنى الذي يفيده اطلاق هذه الكلمة نفسها على البارئ تعالى. ولهذا نجد رأي صدر المتألهين بهذا الشأن، على نقيض من رأي الغزالي. فهو يعتقد انّ لفظة العالِم تفيد معنى واحداً سواء أُطلقت على الانسان أو على الله، والتفاوت الوحيد الذي يمكن أن يُشاهَد هو التفاوت في الشدة والضعف، وهو ما يعني التشكيك في المراتب.

وأولى هذا الفيلسوف الكبير اهتماماً نحو مسألة الأسماء والصفات الالهية في الكثير من آثاره. وما ذهب اليه على هذا الصعيد يختلف كثيراً عما ذهب اليه المتكلمون وسائر المفكرين. فهو يرى وقوع صفات الله الحقيقية ضمن دائرة

المعاني الكمالية العامة وتَعرِضُ للموجود بما هو موجود. والموجود ليس بحاجة الى مادة معينة واستعداد خاص أو الى تجسّم وتغيير، من أجل أن يقع معروضاً للمعاني الكمالية العامة والحقائق الكلية. ولهذا يمكن القول بأنّ مثل هذه الصفات لا يمكن أن تعرض للماهية قط، وأنها تساوق الوجود.

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول انّ كل صفة من الصفات الالهية تحوي جميع كمالاته بالوجوب والفعل، وليس شيء منها في مكمن القوة وبقعة الامكان، لأنه لا يتحقق في الله وصفاته شيء آخر غير الفعلية. أي مثلما يُعدّ وجود الله، حقيقة الوجود، ولا مجال فيه لشائبة العدم والامكان؛ تُعد كل صفة من صفاته الكمالية، عين ذاته ومنزهة عن كل نقص وعيب.

اذاً فالوجود المحض لله تعالى، يُعدّ كلَّ الوجود، وكلّه الوجود. وينطبق هذا الامر على علمه، وقدرته، وجميع صفاته الكمالية. واذا كان كل شيء كذلك، لامتنع فيه التعدد. لأنَّ التعدد يعني فقدان الصفة الكمالية لذاتها وحقيقتها. ومحصلة ما يمكن الخروج به من هذا الكلام هو انّ علم البارئ تعالى وفي ذات الوحدة، يُعدّ علماً بكل شيء، ولا يخرج عن دائرته أي أمر كلي أو جزئي، لأنه لو ظل هناك أمر من الامور لا علم للعلم الكمالي به، للزم عدم فعلية العلم الكمالي فيه؛ في حين أنّ فعلية العلم الكمالي لله تعالى واجبة وضرورية. والدليل على وجوبها وضرورتها هو انّ علم الله، محض حقيقة العلم. واذا لم يتحقق محض حقيقة العلم في أمر من الامور، فلا يُعدّ محض حقيقة العلم، بل لعُدّ في هذه الحالة علماً من جهة وجهلاً من جهة اخرى. ولو عُدّ شيء ما علماً من جهة وجهلاً من جهة اخرى، فلا بد أن يُعدّ جزءاً من الامور المركبة؛ والمركب، ليس محض حقيقة الشيء. ويصدق ما قيل في العلم، على قدرة الله، وارادته، وسائر صفاته الكمالية.

وبعد تقرير صدر المتألهين لهذه الافكار والمعلومات، أوصى مخاطبه بالالتزام بها. ولا بأس ان ننقل بعض هذه الآراء كما وردت على لسانه: «اعلم انّ صفات الله مجردة، أي غير عارضة لماهية أصلاً، وكل صفة منه حق صمد فرد ويجب أن

يكون قد خرج فيه جميع كمالاته الى الفعل لم يبق شيء منها في مكمن القوة والإمكان لأنه لا جهة فيه سواء. فكما انّ وجوده تعالى حقيقة الوجود من غير شوب عدم وإمكان فيكون كل الوجود وكله الوجود، فكذلك جميع صفاته الكمالية التي هي عين ذاته»[1].

وهكذا نرى انه يعتبر صفات الله تعالى، عين ذاته، وتصدق عليها أحكام الوجود كلها. ومن هنا يمكن القول بأنه لا يختلف مع الاشاعرة في قوله بالاشتراك المعنوي للوجود فحسب، وانما يختلف معهم أيضاً وبشدة في اعتقاده بعينية صفات البارئ تعالى. والجدير بالذكر انّ هناك كلاماً طويلاً قد قيل في صفات الله وعلاقتها بذاته، ولكن أهم الأقوال على هذا الصعيد ثلاثة:

الأول، منسوب للأشاعرة، حيث تؤمن هذه الفئة انّ صفات الله زائدة على ذاته، وانه تعالى عالم بعلم، وقادر بقدرة، ومريد بارادة.

الثاني، وهو القول الذي تذهب اليه المعتزلة، فترى انّ الله ليس عالماً بعلم ولا قادراً بقدرة ولا مريداً بارادة، وانما هو ذات بحتة بسيطة تستقر في موضع العلم والقدرة والارادة، في عين الوحدة والبساطة. بتعبير آخر: تؤمن هذه الفئة بفكرة النيابة فترى أنّ الذات الالهية وفي عين وحدتها وبساطتها، تنوب مناب العلم وتعمل عمله. وينطبق هذا الأمر على سائر الصفات الكمالية. أي انه تعالى ينوب مناب القدرة والارادة فيؤدي عمل كل منها. وهكذا انّ الذات الالهية تنوب مناب الصفات، وفق وجهة النظر المعتزلية.

الثالث، وهو قول المفكرين وأهل التحقيق، وهم يعتقدون بتحقق الصفات الكمالية واعتبارها عين الذات الالهية. أي انه تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بارادة، إلّا انّ علمه وارادته وقدرته وسائر صفاته الكمالية، انما هي عين ذاته، ولا تختلف عن بعضها إلّا في المفهوم.

---

(١) صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات، مقدمة، تصحيح محمد خواجوي، طهران، ١٩٨١، ص ٣٨.

ويعدّ صدر المتألهين من أنصار القول الثالث وأقام البرهان عليه. ويبرهن القائلون بأنّ الصفات الحقيقية ومبدأ الصفات الاضافية، عين الذات الالهية، على فكرتهم هذه بقولهم: لو لم تكن هذه الصفات عين ذات الله، للزم ان تكون ذاته المقدسة فاعلة وقابلة من جهة واحدة، ومن المحال أن يكون الشيء فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة. ووجه اللزوم واضح أيضاً لأنّ الصفات لو لم تكن عين الذات، فلا بد للذات من قبولها. ولما كانت ذاته تعالى واجبة الوجود، فليس من الممكن أن تتأثر بشيء آخر. ولذا يلزم أن تكون الذات الالهية مؤثرة ومتأثرة من جهة واحدة.

ولدى هؤلاء برهان آخر يحظى بأهمية كبيرة. فهم يقولون: لو لم تقل بعينية الصفات مع الذات، فلا بد لنا من القبول بأنّ الصفات الحقيقية والعناوين الكمالية، لا تُحمل بالذات وبالضرورة على صعيد البارئ تعالى، في حين يرى أهل الحكمة انّ كلّ قضية تنعقد له، لا بد وأن تتصف بالضرورة الأزلية. والجدير بالذكر انّ كل قضية تنعقد بنحو الضرورة الأزلية، تعد أشرف القضايا. وينطبق هذا الأمر على القضايا التي تخص وجود الحق تبارك وتعالى وصفاته الكمالية.

ويتمثل التباين بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية في الالتزام بقيد «مادامت ذات الموضوع موجودة» في الضرورة الذاتية، في حين لا اعتبار لأي قيد في الضرورة الأزلية سواء كان من النوع التعليلي أو من النوع التقييدي. وتتبلور القضية التي ترافق الضرورة الذاتية في ثلاثة مواضع:

١ ـ حينما تُحمل ذات الشيء على الشيء، كأن يقال: الانسان، انسان. وهذه القضية تعني انّ الشيء غير فاقد لذاته ابداً.

٢ ـ حينما تُحمل احدى ذاتيات الشيء على الشيء نفسه، كأن يقال: الانسان، حيوان.

٣ ـ حينما تُحمل لوازم الماهية على الماهية، كأن يقال: العدد أربعة، زوج.

في هذه المواضع الثلاثة، تظهر القضايا الى الوجود، على نحو الضرورة، ويُعدّ

قيد «مادامت ذات الموضوع موجودة»، معتبراً في جميعها. أما القضايا التي هـي على نحو الضرورة، فلا تتحقق إلّا على صعيد وجود الله تعالى وصفاته الكمالية، كأن يقال: «الله موجود بالضرورة الأزلية» و«الله حيّ، قادر، عـالم بـالضرورة الازلية». ومن الواضح عدم وجود أي قيد في مثل هذه القضايا، وأنّ كلاً مـنها صادق بالضرورة الأزلية. أي مثلما انّ وجوده تعالى أزلي وعدم ملاحظة أي قيد في الحكم بوجوده، كذلك تُعدّ حياته وعلمه وقدرته، أزلية ايضاً لا وجود لأي قيد فيها. بتعبير آخر: وجـوب وضرورة الوجـود، تـعنيان وجـوب وضرورة الكمالات جميعاً. وهذا هو ذات ما قاله الحكماء: «واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات». ولو آمن أحد بهذه الحقيقة السامية وهي انّ القضايا المنعقدة حول ذات البارئ تعالى وصفاته، منعقدة بنحو الضرورة الأزلية، وأدرك على الوجه الصحيح التفاوت بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية، لما ارتاب قط في بطلان الكثير من الافكار الأشعرية المتصلة بذات الله وصفاته. فحينما يؤمن المفكر الأشعري بزيادة صفات الله على الذات، فهذا يعني عدم ايمانه بانعقاد قضايا الصفات الالهية بنحو الضرورة الأزلية. لأنه لو قُبلت الضرورة الأزلية في مـثل هذه القضايا، فليس هناك أي معنى محصل لزيادة الصفة عـلى الذات في واجب الوجود.

وأثار كبار أهل البحث والتحقيق المؤاخذات على فكرة الأشاعرة تلك وقالوا بأنّ زيادة الصفات على الذات في واجب الوجود، يستلزم القول بتعدد القـدماء الثمانية؛ والقول بتعدد القدماء، شرك ولا ريب.

ولا شك في أنّ هذا الاشكال وارد بهذا الشأن، كما لا يُنكر عجز الأشاعرة في الرد عليه. ومن الواضح انّ مشكلة الأشاعرة تكمن في عدم قبولهم بانعقاد القضايا في باب الذات والصفات الالهية بنحو الضرورة الأزلية. ولو كانوا قد قبلوها بهذا النحو، لأدركوا بسهولة خواء فكرتهم التي تتحدث عـن زيـادة الصـفات عـلى الذات. والذي دفع الأشاعرة لرفض الضرورة الأزلية على صعيد القضايا المتصلة

بالصفات الالهية، هو انّ الكثيرين منهم يقولون بماهية لله، ويعتبرون وجوده، وجوداً ماهوياً. ومن الواضح انّ القائل بالماهية، لا يمكنه القبول بانعقاد قضايا الصفات، على نحو الضرورة الأزلية، ولا بدّ له من الافتاء بزيادة الصفات.

ويبدو انّ المعتزلة قد واجهوا ذات هذه المعضلة على صعيد نفي الصفات، لأنّ هؤلاء قد عارضوا من جهة زيادة الصفات على ذات الله انطلاقاً من اتجاههم العقلي، إلّا انهم لم يدركوا من جهة اخرى قضية التشكيك والتشؤن في مضمار الوجود. ولهذا وجدوا أنفسهم مجبرين على القول بذات لله خالية من الصفات، إلّا انها تنوب في نفس الوقت مناب الصفات، وتُظهر آثارها.

وعلى ضوء ما ذكرنا، يمكن القول بأنّ فيلسوف القرن الحادي عشر الهجري، أي صدر المتألهين الشيرازي، استطاع أن يضع نهاية للنزاع بين فريقي الإفراط والتفريط ـ أي المعتزلة والأشاعرة ـ من خلال مبدأ اصالة الوجود والتشكيك في مراتبه والتي تشمل الاشتراك المعنوي للوجود أيضاً، وحوّل ذلك الصراع الطويل الى نقاش معقول ومستدل بامكان أي صاحب فكرة ان يدخل اليه بهدوء وموضوعية.

ففي ذات الوقت الذي رفض هذا الفيلسوف الكبير فكرة زيادة صفات الله على ذاته وعدّها غير معقولة، اعتبر نفي الصفات عن ذاته وخلوها من الكمال، كلاماً باطلاً أيضاً. ومن هنا يمكن القول أنّ الطريق الذي سلكه هذا الفيلسوف في الصفات، طريق معقول وأوسط. لأنّ الصفات على ضوء وجهة نظره، لا تُنفى من جهة، ولا تُعدّ زائدة على الذات من جهة اخرى. فالرؤية التوحيدية الحكيمة لصدر المتألهين، كانت تنظر الى العلاقة بين ذات الله وصفاته بدون وجود أية ثنوية. ورغم هذا يبقى الاختلاف في المفهوم على قوته. فمثلما تختلف الصفات مع الذات من حيث المفهوم، تختلف كذلك كل صفة منها مع الصفات الاخرى مفهومياً.

وقد يُقال هنا: ما هو مصدر هذا الاختلاف في المفاهيم؟ وكيف يمكن انتزاع

مفاهيم مختلفة ومتفاوتة من أمر بسيط من حيث هو بسيط؟

وقيل في الاجابة: انّ الاختلاف في المفهوم لا ينافي البساطة الحقة، وبالامكان انتزاع مفاهيم كثيرة ومتعددة من أمر بسيط.

واجتهد بعض الحكماء لانتزاع مفاهيم مختلفة ومتعددة من أمر واحد مع توضيح ذلك بالاستعانة بالأمثلة. فقالوا أنّ بامكاننا مثلاً انتزاع مفهوم الشيء، ومفهوم الموجود، ومفاهيم اخرى من قبيل المعلوم والمقدور والمراد، من أيّ من المخلوقات ومن جهة واحدة. وليس بامكان أحد أن يقول بأنَّ انتزاع هذه المفاهيم من الشيء قد تمّ على ضوء ملاحظة جهات مختلفة، لأنه يلزم في هذه الحالة أنّ يكون الشيء المخلوق غير معلوم مثلاً، من حيث هو مقدور. وهذا ما لا ينسجم مع احاطة العلم الالهي وشموله. ومن هنا يمكن القول: كما أنّ الشيء بامكانه أن يجمع في عين أحديته عناوين مختلفة ومتعددة كالموجود، والمعلوم، والمقدور، والمراد، فبامكان الموجود الواحد البسيط أن يكون من جهة واحدة، عالماً، قادراً، مريداً أيضاً.

وأشار هادي السبزواري الى نقطة ذات أهمية في جواز انتزاع مفاهيم متعددة من أمر واحد، حينما قال: «... على أنّ كل كثرة تنتهي الى الواحد وكل مركب ينتهي الى البسيط. اذ لو لم تنته آحاد الكثرة الى الواحد المحض، لزم تحقق الكثرة بدون الوحدة، وهو محال اذ لا كثرة حيث لا وحدة ولا تركيب حيث لا بساطة، فلما كان التركيب متحققاً في العالم كان البسيط أيضاً متحققاً... فكل من هذه البسائط والوحدات المتألف منها المركب والكثير، تُنتزع منها المفاهيم المذكورة ومفاهيم اخرى كثيرة جداً»[١].

ولم يفصح السبزواري عن مراده بالمفاهيم الاخرى، وكيف يمكن انتزاع مفاهيم اخرى كثيرة جداً من الأمر البسيط، غير المفهوم الذي هو منشأ المركب؟ ولكي

---

(١) ملا هادي السبزواري، شرح الاسماء أو شرح دعاء الجوشن الكبير، تصحيح وتحقيق الدكتور نجف قلي حبيبي، جامعة طهران، ١٩٩٣، ص ١٤٠.

نفقه مراده، لا بد من توجيه الأنظار نحو أمر عدّه القدماء عنصراً بسيطاً. فالقدماء كانوا يعتبرون النار عنصراً بسيطاً يلعب دوراً في تأليف الاشياء. واذا أدركنا ذلك، نحتمل أن يكون مراد السبزواري هو انّ هذا العنصر البسيط وفي ذات الوقت الذي يقع مصدراً لشيء مركب، بالامكان انتزاع مفاهيم اخرى منه، مثل مفاهيم: التعالي، والاضاءة، والتدفئة وغيرها.

ويُعدّ السبزواري من بين من حاول تفسير جواز انتزاع مفاهيم مختلفة ومتعددة من أمر بسيط. وقد قام بهذه المهمة من أجل أن يكون بامكانه الدفاع عن رؤيته الفكرية والفلسفية في مضمار الصفات الالهية. لأنه يرى ومثل كبار الحكماء المسلمين اتحاد صفات الله مع ذاته في الواقع وبحسب الوجود. وانّ الاختلاف بينهما مجرد اختلاف مفهومي لا غير.

البرهان الذي ابتدعه السبزواري

ابتدع هادي السبزواري برهاناً جديداً لاثبات عدم زيادة صفات الله تعالى على ذاته، لا يمكن العثور على مثيلٍ له في آثار سائر الحكماء المسلمين. فهو يرى اننا لو افترضنا زيادة صفات البارئ تعالى على ذاته، للزم ذلك خلو ذاته في مرتبة الذات من كل كمال. واذا كانت الذات خالية من الكمالات، كان من الممكن اثبات هذه الكمالات للذات. والمطلعون على الحكمة الاسلامية يعلمون انّ الامكان على ثلاثة أنواع، ولكل نوع أحكامه الخاصة به. ويُعدّ الامكانان الذاتي والاستعدادي من أهمها. والامكان لا بد وأن يكون له موضوع، ولا يمكن التحدث عنه بحديث معتبر بدونه. واذا كان موضوع الامكان أمراً تحليلياً مرتبطاً بعمل الذهن، عُدّ هذا الامكان ذاتياً، كالماهية. اما اذا كان موضوع الامكان أمراً واقعياً مرتبطاً بالخارج، عُدّ هذا الامكان استعدادياً، كالمادة أو الهيولى. وما قيل على صعيد صفات الله وموضوع الامكان، عين الوجود الصرف والحق الواقع المحض، لأنه لا يتحقق لاسم الواقع وعنوان الحقيقة شيء أفضل من بحث الوجود. ولهذا حينما يعتقد الأشاعرة بزيادة الصفات على الذات، ويفترضون خلو الذات من أي كمال

في مرتبة حاق الذات، فلا يمكن أن يُعدّ ذلك عملاً ذهنياً صرفاً وتحليلاً محضاً، بالصورة التي استعرضها الحكماء في الفصل بين الوجود والماهية، وانما الذات الخالية من الصفات من وجهة نظرهم، أمر واقعي في الخارج. واذا سلّمنا بأنّ اثبات الصفات للذات الخالية من كل كمال، لا يتحقق إلّا عن طريق الامكان، فلا بد لنا أن نذعن بأنه امكان استعدادي، وأنّ حامل الاستعداد، ليس سوى المادة. وعلى صعيد آخر نعلم انّ المادة ملازمة للصورة دائماً، وأنها لا تتحقق بدونها؛ وتحقق المادة مع صورتها، تحقق للجسم بلا ريب. ومن هنا لا يُعدّ امكان الذات لقبول الصفات، على غرار الامكان الذاتي على صعيد الماهيات، لأنّ موضوع هذا الامكان ليس أمراً تحليلياً مرتبطاً بالذهن، وانما هو أمر واقعي، حاقّ الواقع، ومتن الوجود. وعلى صعيد آخر نحن نعلم انّ موضوع الامكان حينما يكون أمراً واقعياً في الخارج، فلا يكون ذلك الامكان سوى امكان استعدادي فحسب. وفي هذا الامكان بالذات يدور الحديث حول المادة والهيولى. ولا شك في انّ المادة لا تتحقق بدون صورة، وحينما تتحقق مع الصورة، يتحقق الجسم ايضاً[1].

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول بأنّ ما ذهب اليه المفكرون الأشعريون من زيادة الصفات على الذات الالهية، ينتهي بتجسيم الباريء تعالى، وهو ما يُعدّ كفراً.

وقد يقال هنا: انّ ما ذهب اليه المفكرون الأشاعرة في صفات الله، قد ذهب اليه بعض كبار علماء الشيعة على صعيد بعض الصفات، كصفة الارادة. فأبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني يعتقد بزيادة صفات الله على ذاته ويستدل على ذلك ايضاً. ولا يكتفي بذلك، وانما يصر على عدم اتحاد الارادة بالعلم. وينطلق في رأيه هذا من اعتقاده بأنّ الله عالم بكل شيء، إلّا انّ الاشياء ليست جميعها متعلقة بارادته. فهو لا يريد الشر، والظلم، والكفر، وسائر القبائح والجرائر. ومن الواضح اننا حينما نعتبر دائرة معلوماته تعالى أوسع مما تتعلق ارادته به، فعلينا الاعتراف ايضاً بعدم اتحاد الارادة مع العلم. وهذا يعني انّ علمه متعلق بكل

(١) المصدر السابق، ص ١٤٠.

شيء، وارادته لا تتعلق بكل شيء. واذا ما اعتبرنا علمه، عين ذاته، فليس بامكاننا ان نعتبر الارادة كذلك. واستدلال الكليني بهذا الشأن، شبيه بما ذهب اليه المتكلمون بشأن علم الله وقدرته. فهؤلاء يعتقدون أنّ معلوماته أكثر من مقدوراته، لأنّ علمه يتعلق حتى بالممتنعات، في حين لا تمتد قدرته اليها.

وردّ السيد الداماد على كلام المتكلمين وشبهة رئيس المحدثين في الفصل بين الارادة والعلم وقال: صحيح انّ ارادة الحق تبارك وتعالى، لا تتعلق بالشر بالذات، غير أنّ هذا لا يتعارض مع كون ارادته لامور الخير عين علمه، واتحاد علمه بذاته المقدسة. ويرى السيد الداماد انّ السمع والبصر وفي ذات اتحادهما بعلم الله، فانّ علمه تعالى يشمل كافة الأشياء أيضاً. فالسمع ليس العلم بجميع الأشياء وانما يشمل العلم بالمسموعات فقط. كما انّ البصر ليس العلم بجميع الأشياء، وانما العلم بالمبصرات فقط. وعلى هذا الأساس فالارادة وفضلاً عن اتحادها بعلم الله، تتعلق بالمقدورات فقط لا بالممتنعات. والمحصلة التي يمكن الخروج بها من ذلك هي انّ الذات المقدسة للبارئ تعالى لها علم بكافة الأشياء، ولها ارادة بكافة الخيرات الممكنة، وتسمع كافة المسموعات، مثلما انها بصيرة بالمبصرات جميعاً. وتؤكد هذه الفكرة على انّ الشرور في عالم الوجود، ليست مرادة بالذات، وانها ترد القضاء الالهي بالعرض لأنها تُعدّ من لوازم الخيرات الكثيرة[1].

ولا بد من التذكير بأنّ العلم بأسماء الحق تبارك وتعالى، من أدق العلوم وأشرفها، وبه يمتاز الانسان عن غيره من الكائنات ويتفوق على الملائكة. ويُستشف هذا المعنى من بعض الآيات القرآنية، مثل: ﴿وعلّم آدم الأسماء كلَّها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين﴾[2].

ويُعدّ صدر المتألهين، من بين اولئك الذين تدبروا في الآيات القرآنية المتحدثة

(١) المصدر السابق، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢) البقرة، ٣١.

عن أسماء الله، وغاص في أعماقها، واستعرض قضايا مهمة على هذا الصعيد. ويرى هذا الفيلسوف الكبير انّ المراد بالأسماء التي تحدثت عنها الآية السابقة، ليس ذلك المفهوم الذي أشار اليه عدد كبير من المتكلمين. فهؤلاء ومعهم سائر أهل الظاهر يعتقدون بأنّ الاسم لفظ موضوع في عالم اللغة لمعنى من المعاني. ويرى صدر المتألهين عدم انسجام هذا الرأي مع ما جاء في الآية الكريمة، واستشهد ببعض الشواهد للبرهنة على ما ذهب اليه. فتمسك في الشاهد الأول بالآية الكريمة: ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾ وقال بانّ اتصاف الله بالأسماء الحسنى يدل على انّ هذه الأسماء ليست من مقولة الألفاظ والهيئة والشكل كي تعرض على الصورة، لأنه لا توجد مزية أو شرف خاص في عالم اللغة والألفاظ، ولا يمكن الاعتقاد بتقدم بعض الألفاظ ـ من حيث هي ألفاظ ـ على الفاظ اخرى أو انها أشرف منها. والدليل على ذلك انّ الألفاظ كافة، من نوع واحد وتؤلف الهيئة العارضة على الصورة. ويعتقد صدر المتألهين على هذا الأساس، بعدم وجود تفاوت بين لفظة الكفر ولفظة الايمان وبين ألفاظ النور والظلام والحسن والقبح، من حيث تأليفها لهيئات مسموعة. ولا بد من البحث حينئذ عن التفاوت بين هذه الألفاظ في التفاوت بين المعاني ومدلولاتها.

وتمسك صدر المتألهين في الشاهد الثاني[1] بالآية الكريمة: ﴿سبّح اسم ربك الأعلى﴾ وقال انه مما لا ريب فيه، عدم التسبيح بالاسم بالمعنى العادي والظاهري للكلمة. وليس بامكاننا أن نتوقع من الاسم بمعنى اللفظ الموضوع للمعنى، سوى ان يقع واسطة للتسبيح. وما كان واسطة للتسبيح، لا يمكن أن يُسَبَّح. ومن هنا فانّ ما يجب أن يُسبَّح، ليس اللفظ والهيئة العارضة على الصورة.

واستعرض صدر المتألهين في الشاهد الثالث الفكرة التالية: انّ الذي يقف خلف تميز الانسان عن الملائكة وتفوقه عليها، ليس مجرد حفظ الألفاظ والكلمات؛ لأنّ اللفظ من حيث هو لفظ، لا يوجب الكمال، ولا يبعث حفظه على التفوق. ويعتقد

(١) صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات، ص ٤١.

هذا الفيلسوف انّ اسم الشيء يكشف عن حقيقته وحدّه. فمفهوم الحيوان الناطق ـ على سبيل المثال ـ ونظراً لكونه كاشفاً عن حدّ الانسان وماهيته، بالامكان عدّه اسم الانسان. ومن الممكن ايضاً أن تكون للشيء مفاهيم كثيرة في وجوده وهويته، وهي جميعها موجودة بوجود واحد. فمفاهيم مثل الجوهر، والجسم، والشهير، والحساس، والناطق، والموجود، والممكن، والمتحير، والمقتدر، والمتمكن، بامكانها أن تصدق جميعاً على الانسان وأنها موجودة بوجود واحد رغم ما بينها من اختلاف. ويصدق هذا الكلام على البارئ تعالى، لأنّ صفاته وأسماءه ورغم الاختلاف القائم بينها من حيث المفهوم، إلّا انها متحدة من حيث التحقق والوجود، وصادقة جميعها على الذات الالهية. وهذا يؤكد انّ بامكان المسمى وفي عين وحدته، ان تكون لديه أسماء كثيرة. وتؤلف هذه الأسماء محمولات عقلية يُعدّ كل محمول منها علامةً للذات المتصفة به.

ولا يُراد بالمحمولات كما هو واضح الألفاظ والعبارات التي تُستعمل كاسم، لأنّ الألفاظ والعبارات لا تُحمل بحمل اتحادي. والشيء الوحيد الذي يمكن أن يُقال على صعيد الألفاظ والعبارات انها تؤلف أسماء أسماء الله تعالى. ولا شك في وجود تفاوت بين الاسماء وأسماء الأسماء.

ويمكن القول انطلاقاً مما سبق انّ الاسم من وجهة نظر العرفاء عبارة عن معنى محمول على الذات. ولذلك يختلف الاسم بما هو اسم عن الصفة، ويُحمل على الذات كأمر لا بشرط. ويمكن القول بعبارة اخرى انّ التفاوت بين الاسم والصفة، انما هو من قبيل التفاوت بين العرض والعرضي. ويرى أهل التحقيق انّ التفاوت بين العرض والعرضي، من نوع التفاوت بين بشرط لا ولا بشرط. أي لا يمكن حمل ما يؤخَذ بشرط لا، ويُعدّ عرضاً؛ في حين أنّ هذا الشيء نفسه يُعدّ قابلاً للحمل وعرضياً حينما يؤخَذ لا بشرط.

ولتوضيح ذلك بالامكان الاستعانة بعنواني البياض والأبيض. فالبياض غير قابل للحمل على الجسم لأنه يؤخذ بشرط لا. في حين يُحمل الأبيض بسهولة

على الجسم لأنه يؤخذ لا بشرط. ولو اعتقد أحد انّ التفاوت بين الاسم والصفة، من نمط التفاوت بين المركب والبسيط، لما أخطأ فيما ذهب اليه. ويشير صدر المتألهين الى نقطة تحظى بأهمية كبيرة وهي: لو حُرِم أحد ما من العلم بأسماء الله، لعجز عن اثبات علم الله تعالى بجميع الموجودات، لأنّ الموجودات الامكانية وبحسب رتبتها الوجودية الخاصة، حادثة ومتأخرة، وخارجة عن مرتبة الذات الالهية الأزلية. واذا كان العلم، حقيقةً ذات اضافة، فلا بد من القول بعدم وجود معنى محصل لتحقق العلم بدون وجود المعلوم. ولا بد أن يُثار انطلاقاً من ذلك السؤال التالي: كيف يمكن تفسير علم الله السابق بالموجودات الحادثة والمتأخرة؟

وأجاب الحكماء والمتكلمون على هذا السؤال باجابات طويلة ومتنوعة. وقد رفض صدر المتألهين الكثير من اجاباتهم اعتقاداً منه بضرورة البحث عن هذه الاجابة في العلم بأسماء الله. فالذي لديه علم بأسماء الله، يعرف جيداً انّ العالم الربوبي عظيم جداً ويمتد امتداداً غير متناه. وكل ما هو موجود في عالم الامكان، متحقق في العالم الربوبي بنحو أعلى وأشرف. وجميع هذه الموجودات وفي عين كثرتها، موجودة بوجود واحد في مرتبة الذات الأحدية لكونها مظاهر أسماء الله وصفاته. وهذا ما يفسّر احاطة العلم الالهي بجميع خصوصيات الأشياء وماهياتها، وأنها معلومة لديه قبل تحققها في العالم العيني[1]. وبهذا الرأي، تُحلّ قضية علم الله بالجزئيات، ولا تبقى ضرورة لوساطة العلم بالكليات، مثلما ذهب اليها ابن سينا.

١٩٩٥م

(١) المصدر السابق، ص ٤١ ـ ٤٣.

كلام الماتريدي

قيل الكثير حول علم الكلام وأهميته. وظل يحظى في العلوم الدينية بأهمية خاصة رغم جميع الانتقادات التي وجهها اليه الفقهاء والفلاسفة وحتى بعض المتكلمين أيضاً كالغزالي. ومن الواضح أنّ الأديان السماوية اذا ما أرادت ان تطرح نفسها، فليس بامكانها ان تبلغ أهدافها أو أن تظل صامدة، بدون كلام صريح رصين. بل لا يمكن بدون علم الكلام ان يكون هناك دين وأن يُنشر بين المجتمعات الانسانية. ولسنا في معرض الحديث عن أهمية علم الكلام، لكن لا بد من التعرض لذلك نظراً لصلته بموضوع الدراسة.

فبعد وفاة الرسول الاكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ظهرت في المجتمع الاسلامي بعض المسائل الكلامية، مثل جميع المجتمعات والأديان الاخرى. فجميع الأديان سماوية وغير سماوية، رافقها نوع من الكلام. وبدأ الكلام اليهودي منذ «فيلون» واستمر حتى «سبينوزا»، وهما من كبار المتكلمين. ونشطت في الأديان المسيحية والمجوسية وغيرهما، المباحث والمسائل الكلامية. اما المباحث الكلامية في الاسلام، فلها خلفية تمتد بامتداد عمر الاسلام. فقد طفت المسائل الكلامية على السطح بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ـ كما ذكرنا ـ وأخذت طابعاً سياسياً في بداية الأمر، وكان يكمن خلفها التلاقي الذي حصل بين مختلف الامم والشعوب.

وظهرت المذاهب والمدارس الكلامية شيئاً فشيئاً بعد ظهور مسألة التوحيد وتبلورها وارتباط الله تعالى بالكون. ومن الممكن القول بأنّ «المعتزلة»، كانت اول مدرسة كلامية منظمة في الاسلام. وقد أولى المعتزلة أهمية كبيرة للعقل حتى انهم تحدثوا بصراحة كاملة في آثارهم عن شريعة العقل. ولا يتوفر لدينا الكثير من الآثار التي كتبها شيوخهم، سيما وأنّ أعداداً كبيرة منها قد أُتلفت في أيام المتوكل العباسي. إلّا انّ دراسة ما وصل الينا من آثارهم، تكشف ولا شك عن النمط الفكري الذي هم عليه. فاعتقادهم بإصالة العقل، والاهتمام المفرط بالمفاهيم العقلية، والتحدث عن شريعة العقل، أفكار قادتهم في نهاية المطاف وبشكل تدريجي نحو التطرف، مما أثار ردود فعل في المجتمع الاسلامي. وقد اعتقد البعض انّ الاهتمام بالعقل واضفاء الاصالة عليه، تصرف لن يبقي موضعاً للدين، ولهذا فكروا في طريقة لمواجهة النزعة العقلية، فظهرت مذاهب كالحنبلية، والكرامية، والظاهرية لهذا الغرض. كما ظهر مفكرون كبار اقترحوا اسلوباً مزيجاً من قيم العقل والسنّة كأبي جعفر الطحاوي (ت ٣٢١ هـ) بمصر، وابي الحسن الأشعري (ت ٣٣٠ هـ) بالبصرة، وأبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ) ببلخ. وانصبت جهود هؤلاء الثلاثة بشكل خاص على حفظ السنة اعتماداً على العقل حتى عُدّ ابو منصور الماتريدي رائداً على هذا الصعيد، نظراً للفرصة المواتية له لانجاز مثل هذا العمل.

وعلى صعيد آخر فانّ ابا الحسن الأشعري كان قد بلغ الأربعين من عمره حينما أخذ يعرض أفكار مذهبه للدفاع عن السنة والحفاظ عليها، لأنه كان معتزلياً قحّاً طوال تلك الفترة. إلّا انه ما أن بلغ الأربعين حتى طرأ تغير على أفكاره، وعبّر عن هذا التغير في خطبته التي ألقاها في المسجد والتي بدأها بعبارة: «من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا ابو الحسن الأشعري...»[1]. وقد سبقه

---

(١) كلام الاشعري هذا شبيه بخطبة الامام السجاد ابن الامام الحسين (ع) التي قال فيها: «ايها الناس ←

الماتريدي، الذي لم يكن معتزلياً منذ البداية وأمضى عمره في معارضة الاعتزال، في بذل ما لديه من جهود للحفاظ على السنّة والجماعة. والسؤال الذي يثير نفسه هنا: اذا كان لديه مثل هذا التقدم على الأشعري والطحاوي المعاصرين له، فلماذا كان أقل منهما شهرة، ولم يُطبع له سوى كتاب «التوحيد» في مصر؟ لقد كُتبت أخيراً مقالة حول الماتريدي في كتاب «م.م. شريف»[1]. والماتريدي، شخصية مجهولة، في حين كان دوره في الحفاظ على السنة، أهم وأشد تأثيراً من أبي الحسن الأشعري، بل وامتد هذا التأثير حتى الى أفكار بعض الفلاسفة غير الكلاميين مثل ابي الحسن العامري. ولا بد أن يتضح لنا مدى أهمية أفكاره حينما نعلم التأثير الذي تركته آثار أبي الحسن العامري على أفكار بعض كبار المفكرين المسلمين مثل أبي حيان التوحيدي وابن سينا. ولم يكن الجهل بهذه الشخصية المؤسسة والحافظة لمذهب السنة والجماعة في ايران، لأنه سنيّ، ذلك لأنه غير مشهور أيضاً حتى في البلدان الاخرى وفي الأوساط السنية. فقلما نجد من يتحدث عنه في مصر والمغرب بل وحتى في تركيا. وقد قال استاذ جامعي تركي قبل فترة: نحن نتبع المذهب الماتريدي، أي لسنا معتزليين ولا أشاعرة. ورغم هذا، لا يُعرف الماتريدي كثيراً في تركيا.

خلّف الماتريدي العديد من الكتب، حيث تعد «تأويلات القرآن»، و«المقالات»، و«التوحيد» من أهمها. ويُعدّ أول متكلم قدّم فكرة منسجمة عن المعرفة سواء كانت معتزلية أو غير معتزلية. وقد كانت تدور بين المعتزلة من قبله مثل هذه الأفكار، إلّا انّ الكتب التي تحمل هذه الأفكار لم تصل الى أيدينا. ولا تضم كتب ابي الحسن الأشعري وأبي جعفر الطحاوي وسائر المتكلمين الكبار

← من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، انا ابن المذبوح بشط الفرات...»، بحار الأنوار، المجلسي، ج ٤٥، ص ١١٢.

(١) م.م. شريف، تاريخ الفلسفة في الاسلام، «الماتريدية»، ايوب علي، ترجمة الدكتور غلام رضا أعواني، ج ١، ص ٣٦٧؛ كذلك انظر: ويلفرد مادلونغ، المذاهب والفرق الاسلامية في القرون الوسطى، ترجمة جواد قاسمي، ١٩٩٦، ص ٣٠.

آراء منسجمة حول المعرفة. وحدّد الماتريدي في كتابه «التوحيد» ثلاثة طرق للحصول على المعرفة هي: ١ ـ الحس أو العيان، ٢ ـ الاخبار أو الشهادة، ٣ ـ العقل أو النظر. وسلك في مناقشة المعارضين لهذه الطرق، ذات الطريق الذي سلكه أغلب الحكماء والمتكلمين مع السوفسطيين. وخلاصة رأي الماتريدي هو انّ من لا يأخذ بهذه الطرق الثلاثة، فانه سوفسطي. ويتساءل: كيف يمكن لأحد أن ينكر اعتبار الحس؟ وقال بأنّ من ينكره، حسي ولا شك حتى وان كان افلاطون هو المنكر. ويجري هذا الحكم عنده ايضاً حتى على الأخبار والعقل. والحس والأخبار تأخذ اعتبارها من العقل. فلولا العقل لما كان هناك حس فاعل ولا أخبار. وقد قسّم الأخبار تقسيماً كان مهماً في عصره (القرن ٣ و٤ هـ)، وان تطورت التقسيمات الخبرية من بعده لا سيما في علم اصول الفقه. فقد قسّم الأخبار الى: متواترة وهي معتبرة وحجة، وأخبار جاء بها الأنبياء. ويعارض التقليد بشدة ويعتقد انّ المقلدين لا يقيمون وزناً للعقل، ولهذا ليس لديهم أي اعتبار انساني. ويتفق الأشاعرة معه في هذا الرأي[1].

وللطبري كلام عجيب بهذا الشأن. فهو يقول انّ جميع الاشاعرة عدا السمناني ـ أشعري يقول بالتقليد ـ متفقون لو انّ أحداً أخذ معتقداته الدينية واصوله العقائدية عن طريق التقليد ولم يعتمد على العقل، فهو كافر لا محالة. وقد ذهب أغلب فقهاء الشيعة في رسائلهم الى لا تقليدية اصول الدين، وقالوا: لو انّ أحداً لم يتأمل في هذه الاصول حتى لحظة واحدة ولمرة واحدة، فهو ليس بمسلم. ويرى الماتريدي انّ من يهتم بالنقل المحض بدون الالتفات الى العقل، هو رجل لا انصاف له. ويتساءل: كيف يمكن الاهتمام بالنقل المحض بدون العقل، في حين أنّ العقل قوة خلقها الله تعالى في الانسان من أجل التأمل والتفكير؟ كما يعتقد انّ اولئك الذين يتشبثون بالنقل فقط ويغفلون عن العقل، انما يتجاهلون أهم القيم الانسانية ألا

(١) ابو منصور الماتريدي، التوحيد، تحقيق الدكتور فتح الله خليف، دار المشرق للنشر، بيروت، ١٩٧٠، ص ٣ فما بعد.

وهي قيمة التفكير. ومن هذا ندرك مدى الاهتمام الذي يوليه الماتريدي للعقل.

ويرى انّ العقلين النظري والعملي يحظيان بالأهمية، إلّا انه يركز اهتمامه نحو العقل العملي، ولهذا ورغم معارضته للمعتزلة وما كتبه من كتب في الرد عليهم، لا سيما كتابه الذي ردّ فيه على ابي القاسم الكعبي، إلّا انه يتفق معهم في الانصياع للعقل. ولهذا يرى حجية العقل وذاتية حسن الأشياء وقبحها، أي الامور القبيحة والامور الحسنة، قبيحة وحسنة ذاتياً، والعقل مهما فكر وتأمل لما ازداد إلّا رسوخاً في ادراكه لحسن الاشياء وقبحها. أي أنّ بامكان كل أحد أن يدرك بشكل واضح وصريح قبح الظلم وحسن العدل. فمن البديهي أن يتصور الانسان الظلم والعدل، إلّا انه كلما تأمل اكثر، ادرك قبح الظلم اكثر. كما يرى انّ اثبات مبدأ الخلق لا يتحقق إلّا عن طريق العقل، لهذا لن يكون هناك وجود للأمر والنهي، اذا لم يكن هناك اعتبار للعقل، ان في العمل وان في النظر. فأوامر ونواهي الشارع لا تأخذ طابع الاعتبار، إلّا اذا علمنا انّ الحق حجة. وهذه الفكرة قريبة جداً من أفكار المعتزلة. ونفهم من هذا وكما ذهب الى ذلك البعض أنّ الماتريدي يقف في آرائه بين الأشاعرة والمعتزلة، فقد يقترب من المعتزلة أحياناً وقد يقترب من الأشاعرة في أحيان اخرى.

ويرى الماتريدي انني حينما أعلم انّ كل ما لديّ، نعمة أنعم الله بها عليّ، فالعقل يحكم بوجوب الطاعة لهذا المنعم. أي انّ شكر المنعم، عقليّ؛ والالزام في اطاعة الأوامر والنواهي، عقليّ أيضاً. وهنا يتجلى موقع العقل، حيث ليس بامكاننا أن نطيع اذا فقد العقل اعتباره. ويصل الماتريدي في استنتاجاته الى عدّه لشكر المنعم، نتيجة متمخضة عن معرفة المبدأ. وهنا لا بد وأن يثير السؤال التالي نفسه: كيف يمكن معرفة المبدأ؟ ويقترح الماتريدي وعلى غرار جميع المتكلمين المسلمين معتزليين وأشعريين، طريقاً واحداً لهذه المعرفة. ونحن نعلم ان الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، يبدأ من هذه النقطة بالذات. فالفلاسفة يقترحون العديد من الطرق لمعرفة المبدأ، في حين لا يأخذ المتكلمون لا بطريقة الامكان والوجوب،

ولا بقضية الوجود كما يطرحها الفلاسفة. والطريق الوحيد الذي تأخذ به الفرق الكلامية كافة هو: «الحدوث». فهم يقولون: العالم حادث، والانسان حادث، وكل ما في الكون حادث، والحادث لا يمكن أن يتحقق بدون محدث كما تقول بداهة العقل. لكن كيف يمكن اثبات الحدوث؟

ويستعين الماتردي بالطرق الثلاثة التي سبق أن اشرنا اليها والتي تؤلف أساس نظريته المعرفية، ويقول اننا بامكاننا ان نفهم الحدوث عن طريق الحس، والأخبار ولا سيما الآيات القرآنية، والعقل. وينبري لتوضيح معنى الحدوث من خلال قوله أنّ أي موضوع نأخذه بنظر الاعتبار ـ ومن بينها الانسان ـ لا نجده خالياً من الصفات المتضادة: الحسن والقبح، والطيب والخبث، والفناء والبقاء، وكذلك العالم بأسره، فهو عالم الأضداد. أي انّ كل موجود متصف بضدين، لكن ليس في آن واحد، وانما بالتعاقب. فاذا كان طيباً، فلا بد أن يفقد حالة الطيب حتى يصبح خبيثاً؛ واذا كان حسناً، فلا بد أن يفقد حالة الحسن حتى يصبح قبيحاً، وما الى ذلك. واذا كان العالم، عالم أضداد، فهو عالم أشباه ايضاً. أي انّ الشبه والتضاد، خصوصيتان بارزتان في هذا العالم[1]. ويتخذ الماتريدي طريق الأضداد سبيلاً لاثبات المبدأ، وطريق الأشباه سبيلاً للوصول الى الوحدانية. وأهم أدلته على الوحدانية، عدم وجود شبيه لله ولا نظير. كما انّ اهم أدلته على اثباته، عدم وجود ضدّ له. واذا كان للموجودات ضدّ، فلا بدّ لها من التعاقب، واذا كان لا بد من التعاقب، فلا بد من الحدوث. فهل من الممكن حصول التعاقب بدون حدوث؟ فالتعاقب يعني انتهاء الأول ومجيء الثاني، وليس للحدوث معنى إلّا هذا. واذا كان هناك حدوث، فلا يتحقق بدون محدث ومبدأ.

ومن الأدلة التي ذكرها لاثبات مبدأ الخلقة، وجود الشرور في هذا العالم. فهو يعتقد بأننا نحسّ الشرور في هذا العالم ونلمسها بضميرنا. واذا تقرر أن توجد موجودات الشر ـ التي هي موجودة وغير معدومة ـ لوحدها لا بارادة مبدأ ما،

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢ فما بعد.

فلا بد أن يطلب كل موجود لنفسه أحسن الحال، ولما ظهر أي موجود في أسوأ الحال. وهذا يعني وجود ارادة أقوى من ارادته أوجدت هذه الحال له. ومن هذا ندرك وجود المبدأ عن طريق وجود الشرور.

والدليل أعلاه لم يُشَر اليه في أي كتاب آخر عدا كتاب الماتريدي. وهناك دليل آخر له، شبيه بهذا يقول: لو تقرر وجود الأشياء لوحدها لا بارادة المبدأ، فانها تنعدم لوحدها أيضاً. وهذه الأدلة نابعة من معيار واحد كما نلاحظ، إلّا أنّ دليل الشرور أحدثها[١].

ويمكن ان نجد شبيهاً لهذه الفكرة في كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام، وهو الذي ليس بالأشعري ولا بالماتريدي، وانما سبق كل هذه التيارات والمذاهب. فقد قال (ع): «عرفت الله بفسخ العزائم وحل العقود ونقض الهمم»[٢]، أي لستُ أنا الذي أفعل ما أشاء، وانما هناك يد اخرى تمتلك زمام الامور. فلو كنت أنا الذي أشاء، لتحقق كل ما شئت، ولأُنجِز كل ما أردت. لكن الأمر ليس بهذه الصورة، مما يعني أنّ هناك يداً اخرى تعمل وتقرر. وكلام أمير المؤمنين علي عليه السلام هذا، يقترب منه برهان الماتريدي السابق الذي جاء في كتاب «التوحيد». وله تعبير جميل آخر ربما لم يُذكر بهذه الصورة أيضاً في الكتب الكلامية الاخرى وهو: «واحد بالتوحّد عن الأشياء». أي انّ الوحدة الالهية ليست وحدة عددية، وانما وحدته تعني انه لا شبيه له ولا نظير ولا بديل[٣].

ولكن ما هو دليل الوحدانية؟

انه يرى اننا لو افترضنا انّ الله ليس واحداً وكان بالامكان تصور أكثر من مبدأ، فمن الطبيعي تصور الآلاف وما لا يتناهى من المبادئ. واذا كان بالامكان ان نتصور عند المبدأ الواحد حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز، فلا يختلف الأمر.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٤ فما بعد.

(٢) نهج البلاغة، الكلمات القصار، ٢٥٠.

(٣) التوحيد، ص ٢٣.

فبالامكان تصور آلاف ما لا يتناهى من المبادئ. ولا يمكن تصور اثنين منها وتجاهل البقية. ويرى اننا لو تصورنا مبادئ لا نهاية لها في هذا العالم، فلا بد أن يكون لكل منها فعل، ولا يمكن ان يكون المبدأ بلا فعل ولا أثر. واذا كان للمبادئ آثار لا متناهية، فلا بد ان يكون العالم لا متناهياً. ولما كان العالم متناهياً ـ وهو أمر قطعي عنده ـ فلا يمكن أن يكون المبدأ أكثر من واحد. لأنه لو كان أكثر من واحد، فلا بد أن يكون غير متناه، ولا بد أن تكون الآثار غير متناهية ايضاً، مما يستلزم أن يكون العالم غير متناه ايضاً.

وهكذا نراه يستخدم التضاد لاثبات المبدأ. كما يستخدم نفي الأشباه للبرهنة على الوحدانية التي تعني من وجهة نظره عدم وجود الشبيه[1]. ويُعدّ كتاب «التوحيد» مصدراً مهماً لدى المتكلمين على هذا الصعيد. ويرى البعض ان كتاب «العقائد الفلسفية» الذي يُعتمد في التدريس لفترة طويلة، خلاصة لكتاب التوحيد. ولهذا السبب كان الشيخ محمد عبده يحمل معه كتاب التوحيد خلال تدريسه للعقائد النسفية في جامعة الأزهر.

ومن القضايا الاخرى المهمة في هذا الكتاب، العلاقة بين «الذات» و«الصفات» التي تتميز بموضوعية معقدة.

فما هي الذات وما هي الصفات؟

انه يقول ليس لدى الانسان لسان كي يتحدث عن هذا الموضوع. ولا يمكن التعبير عن حقيقته بأي لسان. ولو ادركنا معنى «الصفة» و«الذات» وفقهنا الانفكاك وعدم الانفكاك بينهما، لواجهتنا مشكلة عويصة، ليس على صعيد الذات الالهية فحسب، وانما حتى على صعيد ذات الانسان أيضاً. ويتساءل الماتريدي: ما هو الانسان؟ وهل للانسان ذات ام مجموعة من الصفات؟ وهل لديه صفة فقط ام ذات ايضاً؟ واذا كانت لديه ذات، فما هي علاقتها بالصفات؟ وهل هذه الصفات زائدة ام عين الذات؟

---

(١) المصدر السابق، ص ١٩ فما بعد.

ويرى انّ من السهولة القول بزيادة الصفات في الانسان، لأنه لم تكن لديه صفات منذ البداية، والصفات التي لديه، صفات مكتسبة، وان لم يُعرف مدى اكتسابها، مستشهداً بالآية الكريمة القائلة: ﴿**والله أخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً**﴾(١).

وبغض النظر عن موضوع الاكتساب، فما هو نوع العلاقة أو الارتباط بين هذه الصفة والذات؟ فهل هذه الرابطة عارضية أم لونية بحيث يمكن محوها فيما بعد فتصبح واحدة مع الذات؟

ويؤكد اننا لا نستطيع ان نقول بأنّ الصفات الالهية مكتسبة. ثم يعود ثانية ليطرح السؤال السابق ويقول لو أصبحت الصفات المكتسبة واحدة مع الذات بعد الاكتساب، فماذا نقول عن اتحاد العالم والمعلوم والعاقل والمعقول؟

وتعدّ هذه المسألة، أساس ظهور علم الكلام، ولهذا السبب سمي هذا العلم ـ على أحد الوجوه ـ بعلم الكلام لأنه من متفرعات مسألة ارتباط الذات والصفات.

ويقول الماتريدي انّ الأشاعرة ترى الصفات زائدة على الذات وقديمة، انطلاقاً من كونهم حفظةً للسنة، وانّ لرأيهم هذا جذوراً في كلام لأمير المؤمنين علي عليه السلام يقول: «لشهادة كل صفة انه غير الموصوف». واذا ما كانت لدينا صفة وموصوف، فهذا يعني انّ الموصوف موصوف، والصفة صفة. وهذا هو رأي الأشاعرة والماتريدي معاً. فالله عندهم قديم وأزلي ولا بد أن تكون صفاته أزلية وقديمة ايضاً. فماذا يمكن أن يتمخض منطقياً عن الذات الأزلية والصفات الأزلية التي لا تحصى؟ سيتمخض عدد كبير من القدماء وعدد كبير من الأزليين: الذات الأزلية، والعلم الأزلي، والقدرة الأزلية... وهكذا. غير انّ القديم بما هو قديم، يقتضي الوحدة، والصفة بما هي صفة، تقتضي الثنوية مع الموصوف والأزلية. ولهذا يذهب الاشاعرة الى أزلية الصفات والذات، وينسجم الماتريدي مع الرأي الأشعري هذا

---

(١) النحل، ٧٧.

الى حد ما.

وتحدث المعتزلة عن شريعة العقل، وأضحى العقل حجر الزاوية في تفكيرهم وآرائهم. وقد قالوا بالنيابة على صعيد الصفات، أي انهم نفوا الصفات ورفضوا وجود أكثر من ذات، إلّا انها ذات تقوم بمهام الصفات.

ولم يقل الأشاعرة بقدم صفات الفعل كالخالق، والرازق، والمميت، والمحيي، وقالوا بأنها حادثة على العكس من صفات الذات.

والاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة يتمثل في أننا حينما نقول: الله عالم، فهل هو عالم بالفعل أم عالم بالذات؟ فالمعتزلة يقولون أنّ ذاته هي التي تقوم بعمل العلم، في حين يرفض الأشاعرة ذلك ويقولون اننا حينما نقول: الله عالم، فهذا يعني انه عالم بعلمه. اما الماتريدي فيختلف عن الاثنين في الرأي ويقول بعدم وجود أي تباين بين صفات الذات وصفات الفعل وجميعها صفات قديمة. وهو رأي عجيب ولا يمكن ان يقال انه رأي صحيح. فكيف يمكن ان تكون جميع صفات الفعل قديمة ولا تختلف هذه الصفات عن صفات الذات؟ ويتساءل الماتريدي: كيف تزعمون انّ الله علمه قديم في صفات الذات، وأن المعلوم حادث؟ فالأشعري كان لا يرى قدم المعلوم رغم قوله بقدم العلم. فهو يقول مثلاً انّ القدرة قديمة، والمقدور حادث؛ والعلم قديم، والمعلوم حادث. كما يرى ان الله تكوينه قديم، كما ان علمه قديم وقدرته قديمة[1].

وتُعدّ مسألة «الرؤية» من المسائل التي وقع فيها اختلاف بين الماتريدي والأشاعرة، وهي احدى المسائل الصاخبة المثيرة للجدل. وهناك آيات في القرآن يفهم منها الأشاعرة انها تتحدث عن امكان رؤية الله، مثل الآية التي تقول: ﴿وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة﴾[2]، والأهم منها الآية التي تتحدث عن طلب موسى من الله ان يريه وجهه: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال ربّ

(١) التوحيد، ص ٤٤ فما بعد.

(٢) القيامة، ٢٢ ـ ٢٣.

أرني أَنظر اليك﴾[1]. ورغم انّ الاجابة الالهية كانت «لن تراني»، إلّا انّ الماتريدي يثير على هذا الصعيد عدداً من التساؤلات خلاصتها: لو لم يكن هناك امكان للرؤية، فكيف يطلب موسى عليه السلام من الله أمراً ممتنعاً وهو نبي من اولي العزم ويتمتع بمقام العصمة والنبوة وكليم الله؟ وهل هو أمر معقول، طلب شيء ممتنع من الله؟ وهل يُعقل أن يسأل موسى ربه أن يجمع فيه النقيضين لرؤية اللامعقول؟ ويؤكد الماتريدي انّ طلب الممنوع واللامعقول، ممنوع[2]. وينتهي بعد ذلك الى القول بأننا لا نستطيع أن نقول بامتناع هذا الطلب، فهو طلب جائز. اضف الى ذلك ان الله تعالى لم يرفض طلبه ولم يعاقبه عليه، وانما قال له فقط: «لن تراني».

اما الكرامية فتقول على هذا الصعيد: لما كان القرآن يتحدث عن امكان الرؤية، ولما كانت الرؤية تستلزم جسمانية الشيء المرئي، فلا بد أن يكون الله جسماً. ولهذا عُدّت الكرامية من المجسمة، أي القائلة بتجسيم الله.

وهناك فئة تقول أنّ لا مرئية الله، من المسلمات، والرؤية لا تتحقق بدون جسمانية المرئي. وبما أن الله تعالى ليس بجسم، فهو غير مرئي اذاً. واذا سلّمنا بذلك، فلا بد أن نقول بامتناع الرؤية. ويذهب الى امتناع الرؤية المعتزلة ايضاً.

اما الماتريدي فماذا يفعل وهو الذي يريد من جهة أن يولي أهمية للعقل، ويسعى من جهة اخرى الى الحفاظ على السنة. ويبدو من الصعب عليه قبول الرؤية والجسمانية كليهما معاً. ولهذا يجد نفسه مرغماً على الدعوة الى التسليم بالرؤية وان كانت غير مفهومة، مؤكداً أنّ الرؤية جائزة غير انّ كيفيتها مجهولة.

والنقطة الجديرة بالاهتمام انّ الاشاعرة ورغم انهم أكثر سنيّة من ابي منصور الماتريدي، أي أقل منه اهتماماً بالعقل، إلّا انهم يرون الرؤية معقولة على أحد الوجوه. والعجيب أيضاً أن ينضم الى الأشاعرة في هذا الرأي بعض أصحاب

---

(١) الأعراف، ١٤٣.

(٢) التوحيد، ص ٧٧ فما بعد.

الماتريدي ومريديه الحميمين مثل نور الدين الصابوني بعد أن رأوا عجز الماتريدي عن تفسير الرؤية عقلياً بينما افلح الاشعري في ذلك حسب رأيهم. والبرهان الذي اعتمده الاشاعرة للتدليل على جواز الرؤية هو «برهان الوجود» أو «دليل الوجود». ورفض الامام الفخر الرازي هذا البرهان رغم انه من الأشاعرة. وقيل انّ الرازي قد دخل عليه مريدوه يوماً وقالوا له انّ شخصاً من كبار العلماء ينال من أهل خراسان في مجالسه ويقول بأنني حينما رحلت طالباً البيت الحرام لأداء مناسك الحج، كنت اتحدث طوال الطريق ببرهان الوجود، ولم يهبّ أي أحد من الخراسانيين للاستفسار مني عنه، مما يدلل على بلههم وجهلهم. وقدم هذا الشخص وهو نور الدين الصابوني، على الامام الفخر الرازي لزيارته، فانتهز الرازي الفرصة للالتحام في مناظرة معه. وأخبره انّ من آداب أهل خراسان والعراق أن لا يسألوا الخطيب شيئاً وهو على المنبر. ولهذا لم يسألوك لأنك كنت تتحدث ببرهانك من على المنبر، وهذا يدل على احترام الخطيب وليس عجزهم عن اثارة السؤال. ولو كنت قد دخلت في مناظرة معهم لأثاروا على برهانك التساؤلات.

وانبرى الصابوني لتوضيح برهان الوجود للفخر الرازي، وخلاصته: حينما نقول أنّ هذا الجسم أسود، فالجسم يُرى أسود، ولا شك أنه مرئي. وكل ما نشاهده، له لون. فالمرئي ممتزج باللون. والجسم الأسود، مرئي اذاً. والسؤال الذي يثيره الأشعري بهذا الخصوص هو: لماذا هو مرئي الجسم الأسود؟ هل هو مرئي لسواده، أم لأنه جسم، أم لأنه موجود في الزمان والمكان؟ والاجابة منفية ولا شك على جميع هذه الحالات. فالجسم مرئي بدليل الوجود. أي انّ الوجود هو السبب الذي يقف خلف الرؤية، وليس الخصوصيات الزمانية والمكانية وسائر الأحوال الشخصية. واذا كان الوجود هو الذي يحدد الرؤية، فالله تعالى موجود أيضاً، ولا بد أن يكون مرئياً على هذا الأساس.

وحينما انتهى الصابوني من استعراض برهان الوجود للامام فخر الدين

الرازي، سأله الرازي هل هو من القائلين بالأحوال. ولم يفقه الصابوني معنى الحال، وتساءل عن علاقتها بالبرهان الوجودي. وأجابه الامام ما خلاصته: انك تقول انّ الجسم مرئي ليس لسواده وانما لوجوده، في حين أنّ السواد هو الوجود نفسه، والوجود هو السواد نفسه. أي انّ مثبتك ومنفيك، امر واحد، وهما متعلقان بأمر وجداني واحد؛ وهو ما يعدّ متناقضاً من وجهة النظر العقلية. ولو قلتَ انّ السواد، غير الوجود، فمن منهما عارض للآخر؟ فالاثنان عرضان: الوجود، والسواد. واذا كان احدهما قائماً بالآخر، فهذا يعني قيام العرض بالعرض، وهو ما لا يجوز وفق المنطق الذي تأخذ به.

والحقيقة انّ الاشاعرة وكذلك الماتريدية لا يؤمنون بقيام العرض بالعرض. واذا كان الأمر كذلك فاما أن يكون الاثنان موجودين بشكل مستقل أو معدومين، وهما أمران ممتنعان أيضاً. ولم يبق إلّا أن يُقال بأنهما لا موجودان ولا معدومان وهو الحال. وخاطب الامام الرازي الصابوني في نهاية المطاف: «وأنت من القائلين بالحال»، فبهت الذي كفر، على حد تعبير نص المناظرة[١].

١٩٩٦م

(١) ظ: مناظرات الامام الفخر الرازي حول مذاهب أهل السنة، تحقيق الدكتور يوسف فضائي، ١٩٨٢، ص ٣١ فما بعد.



المتناهي وغير المتناهي من منظار الحكماء المسلمين

يُعدّ استعراض قضية اللامتناهي، من الخصوصيات التي يتميز بها الانسان. فهو يفكر في اللامتناهي، إلّا انه يعلم عن وضوح بأنّ ما في فكره محدود ومتناه. ولا يصدق هذا الكلام على دائرة الفكر فحسب، وانما حتى على ساحة المطالب والميول. فالانسان يطلب اللامتناهي ويبحث عنه، إلّا انّه يحصل على المتناهي. وعدّ الحكماء الالهيون تقسيماتهم الأولية للوجود، جزءاً من القضايا الوجودية وانبروا لدراستها وبحثها. وقد قُسّم الوجود في هذه القضايا الى: واجب، وممكن، وبالفعل، وبالقوة، وخارجي، وذهني. إلّا انّ الوجود ورغم تقسيمه الى خارجي وذهني، إلّا انه يُعدّ عين الخارجية على صعيد آخر، انطلاقاً من مبدأ التشكيك ومراتب الوجود. ويصدق هذا الكلام على صعيد التقسيمات الأولية الاخرى المتصلة بالوجود.

واذا ما اعتبرنا التناهي وعدم التناهي جزءاً من التقسيمات الأولية، فبامكاننا ان نقول بأنّ الوجود وفي نفس الوقت الذي يمكن تقسيمه الى متناه وغير متناه، يساوق غير المتناهي أيضاً. وفي سلسلة مراتب الوجود المتفاوتة التي تساوق غير المتناهي أيضاً، تُعدّ المرتبة الأعلى حاوية للمرتبة الأدنى، إلّا انّ المرتبة الأدنى غير حاوية للمرتبة الأعلى. وعلى هذا الأساس تتصف أعلى مرتبة وجودية والتي

هي بمثابة رأس هرم الوجود، بكافة كمالات المراتب الأدنى، ومنزهة عن كل حدودها ونقائصها. ولا شك في لا تناهي هذا الموجود. كما انّ بساطة حقيقة الوجود، بامكانها أن تقودنا نحو الاذعان بلا تناهيه. وهذا ما تشير اليه القاعدة التي تقول: بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بواحد منها.

وتناول أبو البركات البغدادي في كتابه «المعتبر» رأي أرسطو بهذا الشأن وقال بأنّ هذا الفيلسوف اليوناني الكبير يرى انّ الزمان غير متناه والمكان متناه[1]. وقال ابو البركات انّ غير المتناهي قابل للاطلاق على الجسم أو السطح أو الخط الذي لا نهاية له. ورأى انّ هناك أربعة وجوه قابلة للتصور يمكن أن يُطلق فيها عنوان غير المتناهي وهي:

١ ـ غير المتناهي في الامتداد،

٢ ـ غير المتناهي في المدة،

٣ ـ غير المتناهي في الشدة،

٤ ـ غير المتناهي في التعداد.

ويمكن أن نتصور في «غير المتناهي في الامتداد» مكاناً بصورة الخلاء أو الملء توجد فيه الأجسام بشكل مستمر، ولا يمكن أن تنتهي قط. كما يمكن تصور زمانٍ لـ «غير المتناهي في المدة» كلما عدنا فيه الى الماضي لما وجدنا بدايته، لأنّ أية لحظة نعتبرها بداية للزمان، توجد قبلها لحظة اخرى بامكانها أن تكون بدايته، وهكذا لا يمكننا بلوغ لحظة لا نتصور أنّ بعدها لحظة اخرى. ولا يقتصر هذا الكلام على الماضي فحسب، وانما يصدق على المستقبل أيضاً، لأنه ليس بمقدورنا تصور لحظة لا تتحقق بعدها لحظة اخرى. ولا بد من الالتفات الى بعض القوى الفعالة في «غير المتناهي في الشدة». فلو نأخذ أية حرارة أو برودة بنظر الاعتبار، فانّ ما هو أحر أو أبرد منها قابل للتصور دائماً. وبالنتيجة لا يمكن الحصول على حرارة أو برودة ليس هناك ما هو أحر أو أبرد منها. ويصدق هذا الكلام على

---

(١) ابو البركات البغدادي، المعتبر في الحكمة، طبع جامعة اصفهان، ج ٢، ص ٨١.

سرعة وبطء الحركات أيضاً، لأننا كلما بلغنا مرحلة من السرعة، كان هناك إمكان ما هو أسرع منها. كما لا بد من أخذ سلسلة من الامور المعدودة بنظر الاعتبار لـ «غير المتناهي في التعداد» والتي تتحقق في الواقع أو في الوهم وليس هناك نهاية لها، لأنّ من يبادر الى عدّ الأشياء، ما أن يصل الى تعداد منها، حتى يكون بامكانه ان يصل الى تعداد أكثر منه.

ما ذُكر هنا، هو ذات الشيء الذي عبّر عنه الكثير من الحكماء بغير المتناهي المدي والعدي والشدي. ورفض كبار رجال الحكمة غير المتناهي في الامتداد، وأقاموا لإثبات فكرتهم العديد من البراهين العقلية. وفي المقابل وُجِد هناك ايضاً من أقرّ بغير المتناهي في الامتداد وعدّه من الأوليات في الوضوح. ويرى هؤلاء اننا لا نستطيع ان نُخلي أذهاننا من عدم التناهي في الامتداد، لأنه ليس بالامكان تصور قطع الامتداد التالي بحيث لا يتحقق ما وراءه أي امتداد على شكل خلاء أو ملء. وقيل في الرد على هؤلاء الأشخاص انّ ما تزعمونه، يتصل بمقام التصور فقط، في حين توجد في تصورات الانسان قوة يقوم العقل بتكذيب أحكامها دائماً. وهذه القوة التي بالامكان تسميتها بالقوة الوهمية، تتعارض مع العقل دائماً وتحمل أحكام المحسوس على الامور غير المحسوسة. وحينما تعجز القوى الوهمية والمتخيلة لدى الانسان عن تصور الخلاء والملء، فلا بد أن تعتقد على الفور بامتناعهما، وتنسب كل ما يتصل بمقام التصور الى الواقع الخارجي. إلّا أنّ هذه المسألة نفسها ما أن تخضع لتحكيم العقل، حتى تُدان القوة الوهمية ويكذّب حكمها. ولهذا السبب يعتقد الحكماء بعدم وجود خلاء أو ملء فيما وراء محدد الجهات. كما لهم رأي مشابه في النقطة ايضاً، لأنهم يعتقدون بأنّ السطح نهاية الجسم، والخط نهاية السطح، والنقطة نهاية الخط. ولهذا لا تمتد النقطة في أي من الجهات. وهذا ما يدفع الى القول بأنّ النقطة لما كانت في حكم النهاية، فهي ليست متناهية ولا غير متناهية[1].

---

(١) المصدر السابق، ص ٨١ فما بعد.

ويتضح مما سبق انّ وجه «عدم التناهي في الامتداد» هو الوجه الوحيد الذي رفضه الحكماء من بين وجوه عدم التناهي الأربعة. ورغم هذا يرى البعض من الحكماء انّ «غير المتناهي الشدّي»، غير معقول أيضاً في عالم الممكنات، لأنّ الموجود الممكن، محدود ومتناه مهما كان شديداً. ولا يوجد أدنى اختلاف حول عدم التناهي المدي والعدي، ويأخذ بهما المفكرون كافة. ولا شك في عدم وجود حدود ونهاية لتعاقب أجزاء الزمان والزمانيات وتوالي الأعداد، وبامكانها الاستمرار الى ما لا نهاية. وهنا يجب أن لا يتوهم البعض بأنّ ابطال التسلسل يعود للتعاقب غير المنتهي لأجزاء الزمان والزمانيات أو للتوالي اللا نهائي للأعداد، لأنّ إبطال التسلسل يختص بسلسلة العلة والمعلول، حيث يلاحظ في هذه السلسلة شرطان أساسيان هما:

١ ـ اجتماع جميع آحاد السلسلة.

٢ ـ ترتب المعلول على العلة.

ومن الواضح انّ تجاهل هذين الشرطين، يُفقد أدلة بطلان التسلسل تأثيرها، ولا يصبح بالامكان ابطال عدم تناهي سلسلة ما. بل لو فُقد أحد هذين الشرطين أيضاً، لنقصت أدلة بطلان التسلسل. ومن هنا عدّ الحكماء جواز التسلسل التعاقبي إلى ما لا نهاية، وعدم اعتقادهم بصدق أدلة بطلان التسلسل عليه، وذلك لعدم رعاية الشرط الاول في التسلسل التعاقبي، وعدم تحقق اجتماع جميع آحاد السلسلة. ويمكن أن يعبّر عن التسلسل التعاقبي وجوازه الى ما لا نهاية بمثال الأفراخ والبيوض. في هذا المثال لم يتحقق اجتماع آحاد السلسلة، لأنه ما أن تخرج الأفراخ من البيوض، حتى تنعدم البيوض. ويصدق هذا الأمر على أجزاء الزمان، حيث تتحقق اللحظة التالية بمجرد انعدام اللحظة السابقة. والوضع بهذا المنوال أيضاً في الشرط الثاني. أي اذا لم يلاحَظ في سلسلة ما اضافةً الى اجتماع الآحاد، ترتبها ايضاً، جاز تناهيها.

وتنطلق من هذا الأساس آراء بعض الحكماء التي تذهب الى عدم تناهي

النفوس الناطقة، لأنها ليست مترتبة بعضها على بعض، ولا يمكن ان تُعدّ احداها علةً للاخرى. ويمكن القول على ضوء ذلك بامكان اجتماع الامور غير المتناهية اذا لم تكن مترتبة بعضها على بعض؛ فضلاً عن امكان ترتب الامور غير المتناهية في حالة عدم اجتماعها. وتُعدّ من هذا القبيل أيضاً مسألة الأعداد والترتب الحاصل بينها. فسلسلة الأعداد، غير متناهية ايضاً في ذات الوقت الذي يتحقق فيه الترتب بين أجزائها، لأنّ اجزاءها غير مجتمع بعضها الى بعض. ويتضح هذا الأمر، حينما يُعلَم التباين بين ماهيات الأعداد. ويرى الحكماء انّ هناك تبايناً بين ماهية كل عدد وآخر. ولهذا السبب يُعدّ قول جلال الدين الرومي «حينما تأتي المائة، التسعون عندنا أيضاً»، شيئاً من التساهل، لأنّ المائة تشمل التسعين بما هي تسعون. لهذا فمن لديه العدد مائة، ليس بالضرورة أن يكون لديه العدد تسعون. وربما لا يقبل بعض أرباب العلوم بمثل هذا الكلام، إلّا انّ صوابه واضح وفق وجهة النظر الفلسفية.

ويعتقد الحكماء أنّ تكرار العدد واحد، هو المصدر لظهور الأعداد. ولتوضيح هذه الفكرة لا بد من القول: هناك ثلاثة طرق لتحقق العدد (٤) على سبيل المثال: الأول من خلال اضافة الاثنين الى الاثنين (٢ + ٢)، والثاني من خلال اضافة الثلاثة الى الواحد (٣ + ١)، والثالث من خلال تكرار العدد واحد أربع مرات. ويرى الحكماء انّ العدد (٤) لا يمكن ان ينشأ عن ثلاثة طرق أو ثلاثة مصادر، لأنه لو كانت هذه جميعها متدخلة في ظهور العدد (٤)، لاستلزم ذلك التكرار في الذات والذاتيات، وهو محال. وهذا يعني أنّ العدد (٤) ليس بامكانه أن ينشأ إلّا عن طريق واحد.

والسؤال الذي يثير نفسه هنا: ما هو الطريق الذي بامكانه أن يكون مصدراً للعدد (٤) من بين هذه الطرق الثلاثة؟ ولا شك اننا وفق الرأي السابق لا يمكننا أن نقول انّ العدد (٤) قد نشأ عن ٢ + ٢ فقط، لأنّ انتخاب هذا الطريق بمثابة ترجيح بلا مرجح، كما انه يعارض لمن يقول بأن العدد (٤) ناشئ عن ٣ + ١.

وحينما يتعارض هذان الطريقان، لم يبق سوى طريق واحد وهـو أن نـقول بأنّ العدد (٤) قد نشأ عن تكرار العدد (١) أربع مرات. ويصدق هذا الكلام على جميع الأعداد.

وهناك أمر آخر تبدو الاشارة اليه ضرورية وهو انّ الكـثير مـن المـفكرين يعتقدون أنّ العدد شيء اعتباري ولا وجود له إلّا في عالم الذهن. وينجم عن هذا القول أن لا وجود في عالم الخارج سوى المعدود فحسب. ولا بد من التفكير على هذا الأساس بأنّ كل ما هو مرتب، غير موجود؛ وأنّ ما هو موجود بالذات، غير مرتب! وحينما تفقد الموجودات بالذات في عالم الخـارج الترتـيب، سـيكون أي حكم بترتيبها، حكماً بالعرض[1]. وهذا يعني ان لا معنى لوقوع موجود مـا في الرتبة (٣) أو (٤) قياساً الى موجود آخر، وعدم وجود مرجح لوقوع أحدهما في الرتبة (٣) ووقوع الثاني في الرتبة (٤). ويمكن القول بتعبير آخر انّ ما هو موجود في عالم الخارج، لا يتميز بأي ترتيب. وأنّ ما هو فاقد بالذات للترتيب بحاجة الى مرجح كي يكون بعضه معروضاً للعدد (٣) مثلاً والبعض الآخر للعدد (٤). ونحن نعلم على صعيد آخر بعدم وجود مثل هذا المرجح في الخارج، لهذا لا بـد وأن نواجه السؤال التالي: كيف سرى الترتيب القائم بين (٣) و(٤) مثلاً، الى الخارج؟ وليس من السهل الاجابة على هذا السؤال، ولا بد أن يـلجأ ذلك الذي يـعتقد باعتبارية العدد، الى تجويز الجزاف، ويتجاهل التفسير المـعقول للـترتيب الذي عليه عالم الخارج.

١٩٩٦م

---

(١) الأسفار، ج ٢، ص ١٥٢، حاشية الحاج ملا هادي السبزواري.

الإبداء أم الابتداء

هل كل من لديه ابتداء بامكانه أن يكون مصدراً لابتداء غيره؟ وما هو الدور الذي تؤديه المبادئ العالية والعلل المتوسطة؟ وما هو التفاوت بين الابداء والابتداء والخلق لا من شيء وبين الخلق من لا شيء؟ وهل الأعيان الثابتة والصور العلمية مغايرة للتفرد والتوحد الأزلي لله تعالى؟ وهل العقل ـ الذي هو الصادر الأول ـ كل الأشياء؟ هذه بعض التساؤلات التي لا بد من استعراض الاجابة عليها.

ولا ريب لدى أهل التوحيد وأرباب التفريد في أن الله تعالى، مبدأ المبادئ وعلة العلل. أي انه بداية كل شيء ونهاية جميع الأشياء. وحينما يقال انّ الله تعالى مبدأ المبادئ، فهذا يعني انه سبحانه ابتداء كل شيء. ولكن القضية التي لا بد من الاشارة اليها هي انّ من لديه ابتداء، ليس بامكانه ان يكون مصدراً لابتداء غيره. وقد يقال هنا: هناك الكثير من الأشياء التي لديها ابتداء، بامكانها أن تقع ابتداء لغيرها. ويرفض القاضي سعيد القمي هذه الفكرة ويرى امتناع تحققها. ولا يمكن أن يكون موجود آخر غير الله تعالى مصدراً لابتداء الغير. فهو يعتقد انّ الابتداء، ايجاد شيء ليس لديه أي أثر في عالم الوجود. وعلى أساس هذا المعيار، لا يقع أي موجود من الموجودات التي لديها ابتداء، مصدراً أو منشأ لابتداء غيره لأنّ

أي موجود آخر يبتدئ من هذا الموجود، لا بد أن تكون لديه حقيقة أو صورة في العلم الالهي باقية بعلمه تعالى. ومن المسلَّم به انّ ما لديه حقيقة أو صورة علمية في علم الله تعالى، لا يمكن ان يكون مبتدئاً طبقاً للمعيار المذكور.

وتُثار على هذا الصعيد قضية اخرى وهي: انّ موجودات العالم كافة لديها ابتداء بلا ريب، ولا يتحقق أي موجود في هذا العالم بدون ابتداء. واذا علمنا من جهة ثانية وطبقاً للمعيار السالف انّ أيّ موجود ذي ابتداء ليس بامكانه ان يقع منشأ لابتداء موجود آخر، فالمحصلة التي بالامكان الخروج منها على ضوء هاتين المقدمتين هي انّ الموجودات كافة تبتدئ من الله تعالى. واذا كان الأمر كذلك لا بد وأن يُثار السؤال التالي: اذا تقرر ابتداء الموجودات كافة من الله تعالى، فما هو دور المبادئ العالية والعلل المتوسطة، في العالم؟

وقيل في الاجابة على هذا السؤال: انّ دور المبادئ العالية والعلل المتوسطة هو الإبداء والإظهار، لا الابتداء؛ وهناك بون شاسع من الاختلاف بين الاثنين. وهذا الكلام هو عين قول المتصوفة التالي: «انها شؤون يبديها لا شؤون يبتديها»[١]. أي انّ ما يقع في العالم عن طريق العلل والأسباب، شؤون تظهر بواسطة الأسباب.

ومن الواضح أنّ ما يظهر من مكمن الغيب، غير ذلك الشيء الذي يدعى بـ «الابتداء». وانطلاقاً من هذه الفكرة قيل في تفسير الآية الكريمة ﴿كل يوم هو في شأن﴾[٢]، انها شؤون يبديها لا شؤون يبتديها. وقد تحدثت فئة اخرى بشكل آخر في تفسير هذه الآية، وعدّتها منطبقة مع تجدد الأمثال، بما ينسجم مع مذهبها الفلسفي الكلامي الخاص. وفكرة تجدد الأمثال أو القول بالخلق المدام، وجهة نظر فكرية ناشئة عن رؤية خاصة للكون. ورفض القاضي سعيد تفسير هذه الآية

(١) القاضي سعيد القمي، شرح توحيد الصدوق، تصحيح نجف قلي حبيبي، طهران، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ١٩٩٤، ص ٢٣١.
(٢) الرحمن، ٢٩.

وفقاً لفكرة تجدد الأمثال وقال بأنّ ما يُستفاد من هذه الآية الكريمة، إحداث الأمر البديع؛ والأمر البديع ليس نفس تجدد الأمثال، لأنّ القائل بتجدد الأمثال لا ينكر مماثلة الوجودات المتجددة. ومن الواضح عدم انسجام مماثلة الوجودات مع بداعة الخلق.

لقد ذكرنا انّ القاضي سعيداً يرى انّ كل موجود في عالم الوجود، يأخذ ابتداءه من الله تعالى، وليس بامكان أي موجود مُبتَدَأ أن تنشأ عنه ابتداءات موجودات اخرى. وهذا ما أملى عليه أن يقول بوحدة العلاقة بين الموجودات العقلية والنفسية والكونية مع الله، مع رفضه لحقّ التقدم والتأخر في نسبتها اليه. ولهذا يعتقد انّ التقدم والتأخر بين هذه العوالم، انما يصدق فقط في علاقاتها مع بعضها، أما حينما ننسبها الى البارئ، فنسبتها جميعاً متساوية اليه. أي ليس أنّ بعضها أقدم والبعض الآخر غير أقدم حينما نبحث عن علاقتها بالله ونسبتها اليه، وهذا ما تشير اليه الآية الكريمة ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[1] حسب ما ذهب اليه القاضي سعيد. وكلمة «استوى» طبقاً لبعض الأحاديث تعني «استوى من كل شيء»، فتعني الآية ككل أن ليس هناك موجود أقرب الى الله من موجود آخر[2].

والحقيقة هي انّ القاضي سعيداً لم يتحدث حول هذا الموضوع على وتيرة واحدة. فنراه في بعض المواضع يعتقد انّ علاقة الموجودات العقلية والنفسية والكونية بالله تعالى واحدة ـ كما ذكرنا ـ ونسب كل تقدم وتأخر قائم بين العوالم، الى هذه العوالم نفسها، في حين نراه في مواضع اخرى يقول بوجود تباين في نسبة كل من هذه العوالم الى الله. ويذهب في موضع من كتاب «شرح توحيد الصدوق» الى القول بنوعين من الوجود للأشياء: الأول هو الوجود الإبداعي والذي يقع في عالم الاله، والثاني هو الوجود الخلقي أو الكوني الذي يتحقق في عالم الحس

---

(١) طه، ٥.

(٢) شرح توحيد الصدوق، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

والشهادة. كما يرى اختصاص كلام العرفاء المعروف بهذا الشأن وهـو «شـؤون يبديها لا شؤون يبتديها»، بعالم الخلق ولا يشمل عالم الإبداع. وينسب الموجود الابداعي وبالتالي الابتداء، الى عالم العقول، بينما استعان بمفردة «الانشاء» لعـالم الخلق والمحسوسات. أي انه يرى اقتصار «الابداء»، و«الانشاء» على عالم الخلق والمحسوسات، ولا تصدق مقولة العرفاء السابقة إلّا على هذا العالم. وهذا يـعني عدم وقوع ابتداء حقيقي في عالم الخلق والمحسوسات، وانّ ما يقع فيه لا يعدو كونه نوعاً من الابداء والاظهار.

ومن المقطوع به انّ الابداء والاظهار، غير الابتداء، لأنّ الابتداء ـ وكما مرّ ـ عبارة عن ايجاد الشيء الذي لا أثر له قط في عالم الوجود. وهذا ما يثير مسألة «الخلق لا من شيء»، والتي قال بها القاضي سعيد.

والجدير بالذكر أنّ هناك تفاوتاً أساسياً بين «الخلق لا من شيء» و«الخلق من لا شيء». حيث يمتنع «الخلق من لا شيء»، لأن العدم المحض لا يمكن أن يكون مادة الشيء ومبدأه[1]. بل يمكن القول أساساً انّ «الخلق من لا شيء» يسـتلزم التناقض. ورغم عدم تحدث القاضي سعيد عن هذا التناقض، إلّا انه لم يـعترف بوجود العدم وعدّه غير جائز، ورفض الخلق من العدم، وأشار الى المادة الظلمانية للعالم وقال: «المادة كل شيء بالقوة. فكل شيء فهو في المادة بأغمض وجه ولا يعلم ذلك إلّا الله»[2].

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول بأنه قد اتخذ موقفاً خاصاً ازاء صفتي «المبدئ» و«المعيد»، وله رأي خاص ايضاً حول مـعنى الابـتداء. فـالأمر المـبتدأ وطـبقاً للمعيار الذي قدّمه، لا يجب أن يكون لديه أي أثر في العالم. وهذا يعني انه ليس لديه أي مثال، كما لا يتميز بأية صورة علمية قبل الوجود.

وقد هبّ القاضي سعيد لمعارضة الكثير من العرفاء بهذا الشأن، وأعلن عن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٨.

رفضه للأعيان الثابتة. وعدّ ثبوت المعدومات عند المعتزلة، والأعيان الثابتة عند العرفاء، والصور العلمية عند بعض الفلاسفة، شيئاً واحداً وأعرب عن رفضه لها جميعاً. وقد استدلّ في هذا الرفض بقوله: «انّ الابداع والخلق ليس على أنّ للأشياء مثالاً قبل الوجود الابداعي كما يقوله أهل الجهل من ثبوت المعدومات أو الأعيان الثابتة أو الصور العلمية. اذ على هذه الأقوال يلزم أن يكون مع الله شيء في أزليته، وقد سبق انه متوحد بالأزلية»(١).

ويرى في موضع آخر من شرح التوحيد للصدوق لو أُخذ بالقول بالأعيان الثابتة، لزم أن يكون الأمر البسيط فاعلاً وقابلاً ايضاً. ويؤكد في موضع آخر على فكرة «الخلق لا من شيء» ويقول لو انّ صنع الله قد تحقق عن شيء، لما كانت هناك نهاية لهذا الشيء ولكان مع الله في السرمدية والأزلية، وهو ما يُعدّ شركاً بالله. كما يشير الى قضية تجلب الانتباه وهي قوله انّ كل مصنوع صادر عن صانع بأمر الله، ولو نُسب ذلك المصنوع الى الله، فلا بد أن يُقال بأنه مصنوع لا من شيء. ولو نُسب الى الصانع الواسطة، فلا بد أن يقال بأنه مصنوع من شيء. ويصف القاضي سعيد هذا الأمر بأنه من الامور المثيرة للعجب، إلّا انه يطالب بعدم التعجب لأنّ كافة الامور المتصلة بالله مثيرة للعجب، والدليل على ذلك عدم تميز الأشياء والامور في نسبتها الى الله بالتقدم والتأخر والسبق واللحوق، وفي غير هذه الصورة سوف لن تكون نسبتها اليه متساوية(٢).

ونستخلص مما سبق انّ القاضي سعيداً قد رفض الأعيان الثابتة، والمعدومات الثابتة، والقول بالصور الحاصلة في صنع الربوبية، وقال بأنّ القائلين بهذه الأقوال، يعتقدون بثباتها مع الله تعالى بدون أن يعتبروها مجعولة أو معلولة. ومن البديهي انّ ثبات بعض الامور مع الله ودون أن يكون مجعولاً أو معلولاً، يلزم نوعاً من الثنوية في الأزلية؛ والقول بالثنوية شرك واضح.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١٠ و٢١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٢.

وحاول البعض وفي ذات اصراره على هذه الأقوال، التخلص من إشكال الثنوية، فقال بأنّ الماهيات الثابتة لا موجودة ولا معدومة، والأعيان الثابتة ايضاً لم تشم رائحة الوجود قط، والصور العلمية من الضروريات التي لا تنفك عن الذات، ويستحيل فصلها عن الباريء تعالى. ورفض القاضي سعيد هذا الكلام وقال: «انّ هذا الكلام يبطل القول بالأعيان الثابتة والمعدومات الثابتة والقول بالصور الحاصلة في صنع الربوبية... ولا ينفك القائل بواحد من هذه المذاهب من الشرك الخفي أعاذنا الله منه بلطفه».

والعارفون بالعرفان الاسلامي يعلمون عن وضوح انّ «الأعيان الثابتة»، من بين القضايا التي استقطبت اهتمام العرفان الاسلامي وحظيت بأهمية خاصة لديه، وقلّما وُجِد من أنكرها من العرفاء. ويقول شارح كتاب «غلشن راز» ـ أي روضة الأسرار ـ في الأعيان الثابتة انها صور معقولة للأسماء الالهية في علم الله. وكل عين من هذه الأعيان مربوبة لذلك الاسم في العلم والعين، وتُعدّ معدومةً محضة بدون ذلك الاسم. ويصف الأعيان الثابتة أو أعيان الممكنات في موضع آخر بأنها مرآة وجود الحق، وعدمٌ اضافي لأنها عدم في نسبتها الى الوجود الخارجي، وهي ثابتة في علم الله على العدمية، ولا يتحقق لديها وجود عيني، ولا تخرج من العلم الى العين. وقال بأنّ الحكماء يعبّرون عنها بالماهيات، والصوفية يطلقون عليها اسم الأعيان الثابتة[١]. كما يقول في موضع آخر من الكتاب بأنّ الأعيان الثابتة التي هي الصور العلمية لله، لها حكم المرآة، حيث يظهر وجود الله بأحكامها ويتجلى بصورتها. ولا تتصف هذه الأعيان بوجود وانما هي معدومة دائماً. وآثار هذه الأعيان التي تظهر في الوجود تجعل البعض يتوهم انها موجودة وظاهرة، في حين أنّ الظاهر هو آثارها، بينما تبقى نفسها في العدمية، ولا تقتضي الظهور أبداً. كما وصفها بأنها مربوبة الاسم الباطن، ولا تتصف بالوجود، ولا تخرج عن

(١) الشيخ محمد اللاهيجي، شرح غلشن راز، ١٩٥٨، ص ١٠٤.

المعقولية[١].

وهكذا نرى أنّ الاعيان الثابتة، قد استُخدمت بمعان مختلفة. فعبّر عنها المتكلمون بالمعلوم المعدوم، والمعتزلة بالشيء الثابت، والفلاسفة بالماهيات. والأشياء الخارجية، تمثل تعينات الأعيان الثابتة أو صورها المحسوسة. وهي تفيد لاعتبارين، معنيين: الأول انها الصور المعقولة للأسماء الالهية، والثاني انها بحسب الذات متأخرة عن الحق تعالى لا بحسب الزمان؛ ويلاحَظ ثبوت الأعيان الثابتة تبعاً لوجود الله تعالى. فالأعيان الثابتة نوع من القابلية التي تتحول بها الأشياء الى الفعل وتكتسب الصورة الخارجية. وتُعدّ الأعيان الثابتة عدماً في نسبتها الى الوجود الخارجي. وعبّر عنها الشيخ محمود الشبستري بالعدم أيضاً في أحد أبياته الشعرية.

وعلى ضوء ما ذُكر في حقل الأعيان الثابتة يمكن ان ندرك انّ لها أهمية اساسية عند كبار العرفاء، وليس من السهل انكارها. وقد يُقال هنا: اذاً كيف يقول القاضي سعيد انها تقود الى الشرك بينما يعدها أغلب كبار العرفاء، قضية أساسية؟ وفي الاجابة على هذا السؤال لا بد من القول: انّ القاضي سعيداً حينما ينكر الصفات الثبوتية للباريء تعالى ويأخذها بمعنى سلب المقابلات، يصبح من السهل عليه انكار الأعيان الثابتة التي هي الصور المعقولة للأسماء الالهية. ولا شك في انه حينما ينكر الأعيان الثابتة، يزول التفاوت بين الابداء والابتداء أيضاً، حيث حينما لا تتحقق الأعيان الثابتة والصور المعقولة في الأسماء الالهية، فلن يكون هناك معنى محصل لكلمة الابداء التي هي بمعنى الاظهار. وحينما لا يتحقق الابداء، يصبح كل شيء في صورة الابتداء.

وسبق أن ذكرنا رفض القاضي سعيد لفكرة تجدد الأمثال وقال بأنّ القائل بها، لا ينكر المماثلة في الوجودات، لكن الحقيقة هي انّ المماثلة غير مطروحة في فكرة القائلين بتجدد الأمثال أو الخلق المدام، وانما يَنْعدم العالم في كل لحظة، ويظهر في

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٥.

ساحة الوجود عالم جديد. ومن الممكن ان تبدو الوجودات المتجددة والعوالم المتوالية، متماثلة أو متشابهة، إلّا انها ليست كذلك في الواقع. وقد تطرق القاضي سعيد نفسه الى ذلك في شرحه لتوحيد الصدوق، وقال ليس هناك تشابه وتكرار في الخلق من وجهة نظر العرفاء وأهل التحقيق. كما يعتقد ايضاً بأنّ اقليدس قد برهن على ذلك وقال بأنّ الموجود لو انعدم لا يُعاد قط ولا يظهر مثيله أيضاً قط. وقد استدل اقليدس على فكرته هذه بقوله: لو أُلقي حجر في بركة ذات ماء ساكن، لأحدث دوائر من الأمواج تتناسب مع عمق الماء وثقل الحجر. ولو ألقينا حجراً آخر مباشرة، لظهرت دوائر اخرى من الأمواج. ولا شك في انّ دوائر الامواج التي أحدثها الحجر الثاني لا تشابه الدوائر التي أحدثها الحجر الاول، لأنّ الحجر الأول حينما قُذف في الماء، كان سطح الماء ساكناً وبدون تموجات، وحينما سقط الحجر الثاني، كان سطح الماء في حالة حركة ومائجاً. ولا شك في انّ ظهور الدوائر على سطح الماء الساكن، غير ظهورها على سطح الماء المتحرك. لهذا اننا حتى لو افترضنا تشابه الحجر الأول مع الثاني، إلّا انّ الدوائر الموجية الناجمة عنها، ليست متشابهة. هذا فضلاً عن أنّ عدّ تساوي وتماثل الأسباب والعلل في ظهور الامور، ليس بالكلام الصحيح، لأنّ من اسباب وشروط حصول الحوادث اللاحقة، انقضاء الحوادث والحركة السابقة، في حين لا توجد هذه الأسباب والظروف في حصول الحوادث السابقة.

ويستنتج القاضي سعيد من هذه المقدمات انّ من الممكن أن يظهر في الأدوار الفلكية دور يختلف عن جميع الأدوار السابقة. كما يرى انّ كل دور يتميز بخصائص لا توجد في الأدوار الاخرى. وانطلاقاً من هذا الرأي والقول بتأثير الأدوار الفلكية في ظهور حوادث هذا العالم، لا بد من القول بأنّ الحوادث الحاصلة عن كل دور، تختلف عن حوادث الأدوار الاخرى[1].

ويتضح مما سبق بأنّ القاضي سعيداً قد أقام الكثير من مواقفه الدينية على

(١) القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ص ٥٦٨ ـ ٥٦٩.

متبنياته الفكرية والفلسفية والتي تقوم في أغلبها على مبدأ اصالة الماهية وفكرة التباين بين الخالق والمخلوق. ونراه حين تحدثه عن صفتي «المبدئ» و«المعيد»، يميز بين الابداء والابتداء ويؤكد على وجود الاختلاف بينهما. ولا يبدو انّ هناك شيئاً يدفعه نحو الاصرار على هذا التفاوت سوى نظريته الفلسفية القائلة بالتباين بين الخالق والمخلوق. وهذه النظرية بالذات هي التي دفعته للقول بتساوي نسبة المخلوقات كافة الى البارئ تعالى، سواء كانت ملكية أو ملكوتية.

وانطلاقاً من هذه الفكرة الأخيرة ـ أي تساوي نسبة المخلوقات الى الله ـ توصل القاضي سعيد الى فكرة اخرى تستدعي الاهتمام تقول بأنّ العقل يمثل كل الأشياء، ولا يوجد شيء خارج العقل! وقد استعان بالبرهان اللمي لاثبات ما ذهب اليه، فقال: لا شك في انّ الله منزّه عن تعدد وكثرة الجهة والحيثية، كما ثبت انّ الصادر الأول وما يُعدّ تالياً تلو الحق، هو العقل لا غير. ولهذا يمكن على ضوء هاتين المقدمتين القول: لو صدر موجود عن مبدأ الوجود وكان مغايراً للأشياء الاخرى، فلا بد أن تكون في مبدأ الوجود جهة وخصوصية لصدور مثل هذا الموجود، بحيث لا تكون هذه الخصوصية منشأ لصدور الأشياء الاخرى، لأنه في غير هذه الصورة، يلزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال. ونظراً لعدم وجود تعدد في الجهة والحيثية في مبدأ الوجود، فلا بد أن تكون كل الأشياء قد صدرت دفعةً واحدة عن البارئ تعالى. ولما كان العقل هو الصادر الأول، فلا بد من الاعتراف بأنه كل الأشياء، ولا يخرج شيء عن دائرته.

ويرى القاضي سعيد ايضاً انه هو الذي اكتشف هذا الطريق ولم يقف عليه أحد من الحكماء. لكنه يقول بأنه حينما نال هذا الاكتشاف بالمدد الالهي، وجد مضمونه في كلام معلم الحكمة. وأوصى قراءه في كتاب «شرح الأربعين» بحفظ هذه المعلومات العالية وحراستها وتجنب البوح بها لغير أهلها[١].

وما ذهب اليه القاضي سعيد، ينسجم ولا شك مع أساس متبنياته الفكرية

---

(١) القاضي سعيد، شرح الأربعين، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

والفلسفية، لأنه لا يقول بالتشكيك في الوجود، ويؤمن بتساوي نسبة المخلوقات الى الله. إلّا انه لو كان قد التفت الى الاسس الفلسفية للآخرين وأخذ بفكرة التشكيك في الوجود، لما زعم انه قد حقق اكتشافاً كبيراً. فطبقاً لنظرية التشكيك في الوجود، تشمل كل مرتبة عالية المراتب التي ما دونها. ولهذا يشمل العقل الاول ـ باعتباره الصادر الأول عن مبدأ الوجود ـ جميع الموجودات التي هي ما دونه، وانه منزّه عن حدودها ونقائصها فقط. وحينما يقول القاضي سعيد بأن العقل يمثل كل الأشياء، يقصد انه يمتلك جميع كمالات ما دونه من الموجودات لأنه لو كان مراده غير هذا، فلا يمكن القبول بأنه وفي عين واحديته، متفرق وكثير أيضاً.

ورغم ما تميز به من اصرار على قواعده الفكرية والفلسفية، إلّا انه لم يظل على وفائه لها والتزامه بها في بعض الأحيان. فهو وفي ذات الوقت الذي يؤكد على التباين بين الخالق والمخلوق، يتحدث عن خلق آدم على صورة الله، مستشهداً في ذلك ببعض روايات العامة وحديث عن معاذ بن جبل[1]. وهو رأي لا ينسجم كما نلاحظ مع فكرته التي يصرّ عليها في التباين بين الخالق والمخلوق.

١٩٩٦م

(١) القاضي سعيد، شرح الأربعين، ص ٢١٩.

آفاق الخيال

لا يشك أحد في تبلور شخصية الانسان بواسطة المعرفة، إلّا انّ الذي يدور حوله النقاش والجدل هو: ما هي المعرفة؟ وما هو مصدرها؟ ومهما قيل في ماهية المعرفة ومصدرها، إلّا انه لا يمكن لأحد أن لا يعتبر الشعر نوعاً من المعرفة، لأنّ اللغة، مرآة العالم. كما انّ لغة الشاعر تشغل ساحة خاصة في اللغة. واذا ما علمنا انّ كل ساحة من ساحات اللغة مقترنة بساحة من ساحات الوجود، لاتضح لنا انّ لغة الشاعر تتحدث في افق من آفاق الوجود، بحيث لا ترقىٰ اليها في التحدث بذلك الفضاء أية لغة اخرى.

وتُعدّ الجمل الشعرية وبدون أدنى تردد، تعبيراً عن الحقيقة، لأنّ الحقيقة لا تظهر في صورة واحدة. واولئك الذين ينفذون الى ساحة الحقيقة عن طريق تجليات الحق، يشاهدون بوضوح بأنّ كل مظهر من مظاهر الوجود، وجه من وجوه الحقيقة. واذا كان الوجود ذا تجليات عديدة، فلا بد من القبول بأنّ كلاً من هذه التجليات، صورة من صور الحقيقة. فصورتها في مرآة الشعر، صورة اخرى لعالم التراب ووجه جديد للانسان، رغم أنّ هذه الصورة المتلألئة لا يمكن أن يشاهدها من لا خبر له عن القلب المغموم. واذا كان الشعر والشعور من مصدر واحد، فالشعر نوع من المعرفة. والمعرفة كما نعلم تجري في صميم ذات الوجود

الانساني. ولولا المعرفة لتوقف الوجود. لكن لما كان للوجود مراتب ودرجات مختلفة، فالمعرفة هي الاخرى ذات درجات ايضاً وليست متساوية. ومن يعرف باختلاف مستوى المعرفة، لا يتحدث عن العقل اللاواعي. فالمعرفة والوجود، مفهومان مختلفان، إلّا أنّ وجود أحدهما ضروري للآخر، فمثلما لا تتحقق المعرفة بدون وجود، لا معنى محصلاً للوجود بدون معرفة ايضاً. وقد قيل الكثير عن طبيعة حصول المعرفة وطريقة ارتباطها بالوجود.

ويرى رواد علم المعرفة الحديث انه لا بد من دراسة ماهية المعرفة من اجل معرفة عالم الوجود، مع ضرورة تحديد مدى قدرتها على ادراك الكون. والذي لا بد من أن نشير اليه هنا هو أنّ التجربة الشعرية، نوع من المعرفة التي تشغل موقعاً خاصاً بين انواع معرفة الانسان بالوجود. والتجربة الشعرية وعلى عكس ما يوحي عنوانها، لا تقتصر على الشعراء، لأنها تجربة انسانية؛ وما هو انساني لا بدّ وأن يبلغه الانسان في بعض الحالات والظروف على الأقل. ولا يشعر الشعراء بالاستياء لأنّ هذه التجربة قابلة للادراك من قبل الآخرين، لأنّ الذين يخاطبهم الشعراء ليسوا جميعاً شعراء. ولهذا لو كان بامكان غير الشاعر ادراك التجربة الشعرية، لكان بامكانه أن يفقه المعنى الذي يريده الشاعر بشكل أفضل. وحينما يكون بين القائل والسامع نوع من التعاطف والحميمية والتجربة المشتركة، يكون الكلام حياً ومؤثراً وفعالاً. اما حينما تنعدم العاطفة والشعور المشترك، يصبح الكلام مجرد ألفاظ جوفاء خالية من التأثير. ومن خصوصيات التعاطف والحميمية هي أن يجد الكلام القصير مخاطبه المناسب والمستعد بعد اجتيازه للقرون والعصور الطويلة المتمادية، لكي يستقر في قلبه أخيراً. فالكلام الذي يجتاز معبر التاريخ وينطلق قاطعاً القرن تلو القرن، ثم يجد مخاطبه في اللحظة المناسبة، ليس أصواتاً ونقوشاً، وانما هو رسالة منبعثة من قلب متألم تبلورت في تجربة انسانية، لم تجد في طريق عودتها الى أصلها منزلاً غير اذن العارفين.

واذا كان شعر حافظ معروفاً لدى الناس لقرون طويلة ومنسجماً مع طباعهم

وأذواقهم، لأنّ ما وجده خلال تجربته الانسانية، قد انعكس في شعره. تجدر الاشارة الى انّ شعره واسلوبه وطريقته في الكلام، ليست عامية، ولهذا لم يكن استئناس عامة الناس بشعره لأنه كلام عامي، لأنّ خواص الناس ـ أي كبار المفكرين والعرفاء ـ قد فُتنوا به أيضاً وانجذبوا اليه، وأظهروا تواضعهم بين يديه. كما أنّ هذا التأثير العميق على نفوس الناس وقلوبهم لا يعود لمجرد استخدامه للبديع والتزويق اللفظي وانواع الرموز ومختلف قواعد الفنون البلاغية، وانما ـ وكما أشرنا ـ كانت تجربته الشعرية في عمق الحياة وشعوره المزيج بالألم لمعنى الوجود، قد أضفيا سحراً على كلامه بحيث بات يسحر مخاطبه ويهيمن على مشاعره. فما هو السر الدفين في كلماته بحيث فتنت حتى مفكرين كباراً مثل غوته، ونيتشه؟ ومن الطبيعي أن لا يفقه شخص مثل نيتشه الظرائف والطرائف اللفظية التي يتميز بها كلام حافظ، لأنّ هذا الفيلسوف الذكي والمغامر غير عارف باللغة الفارسية. وهو مفكر عميق التفكير قد أشكل على فلسفة الغرب التي تمتد لحوالي ألفين وخمسمائة عام، وانبرى لمعارضة فلاسفة كبار مثل إفلاطون وأرسطو. إلّا انه ورغم نظرته الهازئة بأفكار أرسطو وأمثاله، نراه يتحدث عن شعر حافظ بشيء من الولع والانجذاب بحيث أثار في موقفه هذا دهشة الجميع. فالأدلة العقلية التي قدمها الفلاسفة حول الوجود، لم ترق لنيتشه، إلّا انّ تجربة حافظ الشعرية حول الوجود والحياة، قد أقنعته بسهولة.

وانطلاقاً مما سبق يمكن القول بأنّ التجربة الشعرية، نوع من المعرفة المقترنة بساحة من ساحات الوجود. وليست هناك حاجة لتوضيح انّ ساحة الوجود التي تقترن بالتجربة الشعرية، هي غير الساحة التي يتحدث العقل والاستدلال عنها. فافلاطون الذي يُعرف بشيخ الفلاسفة، ليس على علاقة حميمة مع الشعراء، وقد طردهم من مدينته الفاضلة. فهو يرى ان العلم نوع من التذكر، والمعرفة لا تتحقق إلّا في الكليات. ولا يتعلق العلم والمعرفة بالجزئيات والامور المحسوسة لأنها في حالة تغيّر وتحول. ولم يكن افلاطون وحده هو الذي يرى هذا

الرأي، بل هناك عدد كبير من الفلاسفة طوال التاريخ قد اعتمدوا على الكليات واتخذوها أساس المعرفة. وعلى النقيض من هذا التيار الفكري السائد بين الفلاسفة، يُعدّ الادراك الشعري، نوعاً من التجربة المتحررة من الثنائية بين الكلي والجزئي. والانسان لا يتحرر في هذا الادراك من هذه الثنائية والكثرة فحسب، وانما يتحرر من كثير من الازدواجيات والتكثرات الاخرى، فيشاهدها في وحدة متعالية. واذا تحققت مثل هذه الوحدة، فلا بد أن تتسع الدائرة الشعرية أكثر بكثير مما هي معروفة لدى أهل الأدب، لأنه سوف لن تتحدد حينذاك الروح الشعرية والحقيقة المعنوية للشعر باطار الألفاظ، والكلمات، والأوزان، والقوافي، بل وربما يخرج عن الدائرة الحقيقية للشعر الكثير مما يُعدّ شعراً في عرف الأدباء.

ويمكن مشاهدة الواقعية المعنوية للشعر في بسمة الطفل ونظرة الانسان البريئة. كما تُعدّ سائر أرجاء مسرح الطبيعة ومظاهرها المختلفة في البحر والبر، محالاً لتجلي الشعر. فمثلما يظهر الفهم الشعري للحياة في الغزل أو شكل من أشكال الشعر الاخرى، يتجلى كذلك وبنفس المقدار في ريشة الرسام وايقاع الموسيق. فالشعر موجود في كل مكان، وبالامكان العيش شاعرياً مع جميع مظاهر الوجود. فالحياة، في الزمان؛ والزمان يتحرك بايقاعه الخاص من بداية غير مرئية والى نهاية غير معلومة. فحركة الزمن سارية في كل شيء بهذا الكون، وما يسري في حركة الزمن، لا بد وأن ينسجم مع ايقاعه الموزون. ولهذا لا وجود في هذا النظام لشيء غير موزون أو خارج عن ايقاع الزمن. وقد قال الفيلسوف المتأله هادي السبزواري:

ما ليس موزوناً لبعض من نغم

في نظام الكل كلّ منتظم[١]

أي لو ارتطمت بالأذن في يوم ما نغمة غير موزونة، فهذا أمر نسبي ناجم عن محدودية اذن السامع وطبيعة علاقتها مع ذلك الصوت. ولهذا لو صُرِف النظر عن

(١) شرح المنظومة، امور عامة، ص ١٦٥.

محدودية اذن السامع وعلاقتها مع ذلك الصوت المسموع، ولو شوهد كل شيء في اطار نظام الانسجام الوجودي، فلن يبدو هناك أي تفاوت بين تغريد البلبل ونهيق الحمار. ولو دققنا النظر في كلام السبزواري المنظوم، لتوصلنا الى هذه النتيجة وهي: انّ عالم الوجود عند هذا الحكيم المتأله عبارة عن سيمفونية موسيقية كبرى خالدة تُعزَف فيها ألوان الألحان ذات الايقاع الموزون المنتظم. ولو عُدّت حركة الحياة في أعماق الزمن، سيمفونية موسيقية كبرى، لأصبحت تجربة الانسان الشعرية في الحياة موزونة ومنتظمة في ذاتها وماهيتها؛ ولهذا يُعدّ الوزن والايقاع، من ذاتيات الشعر، ويُعدّ الشعر غير الموزون، كلاماً صاخباً غير منسجم.

وعلى ضوء ما ذُكر، يمكن القول بأنّ الشعر في ماهيته، نوع من الموسيقى، مثلما انّ الموسيقى نوع من الشعر. وحينما ينتقل الاستيعاب الشعري المباشر للانسان من ساحة الوجود السيالة الى عالم المفاهيم والمقولات، تصبح مقولة الموسيقى، غير مقولة الشعر. ولو أُخذت هذه الحقيقة بنظر الاعتبار، لما واجه أي أحد مشكلة تقدم الشعر على الموسيقى أو الموسيقى على الشعر، لأن الاثنين من فصيلة واحدة. لهذا نشاهد اولئك الذين يعرفون الشعر ويعيشون معه، يميلون نحو الموسيقى ايضاً ويأنسون بها. ويصدق عكس هذه الظاهرة ايضاً، أي أنّ من يأنس بالموسيقى ويألفها، لا يمكن أن يكون غريباً على عالم الشعر. وقيل انّ أحد كبار المفكرين القدماء كان يقول انه كان يسمع أنغام الأفلاك في بعض الأحيان، وقد ابتدع مختلف الايقاعات الموسيقية على أساس تلك الأنغام. ويتميز هذا الكلام ومثل الكثير من الكلمات التي قيلت عن الحكماء القدماء، بالطابع الرمزي، ولا بد من بلوغ معناها الحقيقي عن طريق التأويل. ولو وُجدت مثل هذه الأفلاك بهذا الاسلوب الذي تحدث عنه القدماء، فلا شك في وصول نغماتها وايقاعاتها الى الأذن البشرية بشكل طبيعي. ومن هنا نفهم انّ ما كان يسمعه ذلك الحكيم، لم يكن من نوع الأصوات التي بامكان السمع الظاهري ان يتلقاه، وانما يقتصر سماعه

على اولئك الذين تنفتح آذان نفوسهم وعيونها على الحقيقة، ولديهم تجربة شعرية في ساحة من ساحات الوجود، والتي لا تُتاح لكل شخص. ومثلما بامكان أُذن النفس سماع الأنغام التي تعجز الأُذن الظاهرية عن سماعها، بامكان عين النفس أن تشاهد اموراً تعجز العين الظاهرية عن مشاهدتها.

والجدير بالذكر أنّ عدداً كبيراً من الفلاسفة كان يعتقد وعلى مدى التاريخ الطويل بأنّ المعرفة العقلية هي الوحيدة التي تستحق الدراسة الفلسفية، ولم يخرجوا في بحوثهم عن دائرة المفاهيم والمعايير العقلية. ولم يأخذوا العواطف، والمشاعر، والارادة، والميول النفسية بنظر الاعتبار في تحديد معايير المعرفة. أي انهم ليسوا قد رفضوا أي اعتبار للدوافع والاتجاهات النفسية فحسب، بل واعتبروا اقبال المفكرين عليها يشكل خطراً على التفكير الانساني.

ويمكن القول انّ المفاهيم العقلية، تشكل في نظر الفلاسفة معيار الفهم وميزان العقل. وقد نحت السنّة الفلسفية نحو تحكيم العقل في العالم. ويرى الفلاسفة أنّ كل ذرة في الوجود تتحرك بايعاز من العقل وتنقاد لأمره. كما انّ الانسان من وجهة نظرهم موجود عاقل تابع للعقل بحيث تخضع عواطفه ومشاعره لإشراف العقل وتوجيهاته. ولذلك يعتبرون العقل موجّهاً ومرشداً لنشاطات الانسان؛ والعواطف والمشاعر الانسانية ليست سوى مادة أولية في يده ـ أي العقل ـ يستخدمها لصالح ما يتخذه من قرارات ومشاريع.

وهناك من المفكرين من انبرى لمعارضة الهيمنة والشمولية العقلية، وعدّوه خادماً للارادة ومنقاداً لها. واعتبروا الارادة منبعثة من الميول النفسية والعاطفية، مع رفض أي الزام أو ضرورة عقلية. وقد وجّهت الحرب الكونية الاولى ضربة قاصمة للبناء العقلي، وكشفت لسكان العالم عن وجود عوامل اخرى غير العقل تتدخل في العالم الانساني على الأقل وبامكانها إحداث كل هذا الدمار والأزمات. فكيف يمكن تفسير كل تلك المجازر ومظاهر الارهاب والوحشية وتبريرها بالعقل؟ وقد توصل بعض المفكرين على أي حال بعد دراسة المجريات التاريخية

والتعمق فيها الى أن العالم الانساني لا يدور على مدار العقل فقط، وأنّ تأثير المفاهيم والأفكار غير التعقلية ليس أقل من البراهين العقلية في ظهور الحوادث التي تطرأ على المجتمعات الانسانية. وانطلاقاً من ذلك يمكن القول بأنّ المعرفة الانسانية، ليست معرفة عقلية فقط، بل بامكانها أن تكون تركيباً من الصور العقلية والأفكار غير العقلية.

ولا بد من النظر الى الأساطير كجزء من التاريخ الفكري ومرحلة من مراحل السير والسلوك، ودراستها وفق هذه الرؤية. وتُعدّ الأساطير التي تحفل بها مختلف الثقافات، مفتاح استيعاب المسائل الفلسفية الخاصة بكل ثقافة من هذه الثقافات. كما انّ القول بأرباب الأنواع والمُثل الافلاطونية، نظرية فلسفية لا بد من البحث عنها في الأساطير اليونانية. ونلاحظ في بدايات الآراء عن معرفة العالم والتي أبداها علماء الطبيعة اليونانيون المعروفون، اختلاط العناصر الاسطورية بالعناصر العقلية، وظهور تركيب فكري غير قابل للانفكاك، وهذا ما يمكن ملاحظته في آثار هوميروس وهسيود، بل وحتى في آثار سوفوكليس. والذين لهم معرفة بفن بلاد الغرب وتاريخها يعلمون جيداً أنه ليس بالامكان الوقوف بشكل صحيح على ثقافتها، بدون دراسة أساطيرها.

ودراسة التاريخ تكشف انّ الانسان لم يبدأ من التعقل والاستدلالات المنطقية خلال عملية معرفته للوجود. فقد كان يعيش مع المعرفة الاسطورية والكلام الاسطوري قبل أن يتحدث بالمنطق العقلي وقبل أن يعبّر عن رؤيته للعالم عقلياً، وأوجد آثاراً كبرى وفق هذا الاسلوب والنمط. في فجر التاريخ حيث تبلورت النويات الاولى للمعرفة في ذهن الانسان، تُعدّ المفردات الاولى، الأساطير الاولى. ولهذا يرى بعض المفكرين انّ اللغة والاسطورة منبعثتان من مصدر واحد ومتولدتان عن رحم واحدة، وأنّ العالم الانساني قد بدأ بالكلمة الاولى. والانسان بدون الكلمة، موجود لم يصل الى مرحلة المعرفة؛ وبدون المعرفة، حيوان قهرته الطبيعة. وتتبلور شخصية الانسان بالكلمة، ويبدأ العالم الانساني

بالكلام.

ولا بد من الانتباه الى انّ المفاهيم اللغوية، لم تكن ذات طابع رمزي، وانما أخذ يظهر هذا الطابع بعد رقي الفكر الانساني على صعيد الظواهر. أي حينما فصل الانسان الذهن عن العين، وتمكن من الانفصال عن موضوع معرفته، اصطبغت لغته بالصبغة الرمزية. ولم يتحقق دائماً انفصال الذهن عن العين والابتعاد عن موضوع المعرفة، وانما حصل في مرحلة من مراحل تاريخ الفكر البشري. ولو قُدِّر لنا دراسة المفردة ومدلولها في زاوية الذهن فقط وبعيداً عن العين، لاتّضح اتحادهما. فذات الفرد، أي شخصيته، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باسمه في الفكر الاسطوري. والاسم هنا، ليس رمزاً أبداً، وانما جزء من الثروة الشخصية لصاحب الاسم. وقيل كانت هناك علاقة وثيقة ومحكمة بين اسم الشخص وشخصيته في المجتمعات المتطورة. ففي مثل تلك المجتمعات كان يُحرم البعض من امتلاك اسم خاص، لفقدانه للمكانة الاجتماعية. ولم يكن يوجد للعبد في مثل تلك المجتمعات أي اسم قانوني، لأنه لم يكن بامكانه أن تكون لديه وظيفة اجتماعية قانونياً. وقيل أنّ الطفل بين بعض الأمم كان يكتسب اسم جدّه، لأنَّ جده قد تجسّد فيه وعاد الى الحياة من جديد.

ويمكن بشكل عام القول أنّ هناك تفاوتاً بين الفكرين الاسطوري والاستدلالي، ويتميز كل منهما بهويته الخاصة وخصوصياته التي تطبعه بملامحها. وينزع التفكير الاستدلالي نحو تفصيل المفاهيم وايجاد علاقة منظمة بينها، في حين يميل الفكر الاسطوري نحو التركيز والايجاز والتحديد المستقل. وتتصل كل ظاهرة من الظواهر في الفكر الاستدلالي بمثل كلي أعلى، من خلال أواصر وثيقة وقوية. أما في الفكر الاسطوري، فتُفهم الأشياء بنوع من الشهود المباشر، وتتجسّد في الخيال. وتجربة الانسان لسيت مرتبطة بالمفردة فحسب، وانما تذوب فيها أيضاً، ولهذا لا يُعدّ ما يُثبَّت بالاسم حقيقياً فحسب، وانما الواقعية بعينها أيضاً. ولا يدور الحديث في هذا النوع من الفكر حول العلاقة بين الرمز والمعنى،

كما ذكرنا ذلك من قبل، اذ لم تكن المفاهيم ذات طابع رمزي.

واللغة هي التي تُتيح وجود الانسان في المجتمع. والذهنية الانسانية ليس بامكانها أن تكشف عن نفسها إلّا في صورة «أنا»[١]. وانطلاقاً من ذلك يمكن القول بانّ اللغة شرط ضروري لحضور الانسان في العالم. وحينما يُقال بأنّ اللغة تشد الانسان الى المجتمع والعالم، فلا يُراد بذلك انه لا يتصل عن طريق اللغة إلّا بالعالم المحسوس والموجود في الحال؛ وانما العالم الذي يظهر عن طريق اللغة، عالم واسع وكلي بحيث يستوعب ما كان موجوداً في الماضي وما يمكن ان يوجد، فضلاً عن العالم الموجود. ومن هنا فالعالم الذي ينعكس في اللغة، أوسع بكثير من العالم الحالي المتحقق أمام الحواس. فاللغة وبنفس الوقت الذي بامكانها ان تجول في عالم الوجود اللامتناهي وتعزف ما شاءت من ألحان، تستطيع أيضاً أن تتحدث حول عالم العدم. وبالرغم من عجز العقل عن ادراك العدم بشكل مباشر، إلّا انّ القابلية اللغوية من العظمة بحيث تستطيع استقدام العدم الى آفاق الخيال التي لا حدود لها، والتحدث عنها. وطالما تحدث العرفاء من اصحاب القلوب الحية عن الكشف الخيالي وعدّوه من أنواع المعرفة.

ويرى الشيخ الاكبر محيي الدين، انّ من لا معرفة له بمنزلة الخيال، محروم من النظام الكلي للمعرفة. فالخيال ادراك يصل الى درجة الحواس من جهة، وينفذ الى عالم المعاني من جهة اخرى. والخيال قوة بامكانها صناعة المحسوسات في أعلى درجات الجمال والروعة، فضلاً عن قابليتها على تضبيب المعاني اللطيفة. فالله قد جعل الهيمنة للادراك الخيالي على عالم المعاني بحيث يمكنه اظهارها في مختلف الوجوه[٢]. والخيال شيء ينفذ نوره حتى في العدم ويرسمه في صورة

---

(١) راجع: ارنست كاسيرر، اللغة والاسطورة، ترجمة محسن ثلاثي، ١٩٨٨، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ و١١٢ ـ ١١٤.

(٢) محيي الدين ابن العربي، نقلاً عن محمود محمود الغراب، في رسالة «الخيال عالم البرزخ والمثال»، ص ١٧، ٣٧، ٤٤.

موجود. ومن هنا يمكن القول لو أنّ أحداً أطلق عنوان النور على الخيال، لما كان قد شطّ عن الصواب. ولا ريب في اختلاف نور الخيال عن النور الحسي، إلّا انه على أي حال نور تصبح التجليات قابلة للمشاهدة بواسطته. وكما لا يمكن للرؤية بواسطة العين أن تتحقق بدون النور الحسي، لا يمكن ادراك الصور بدون نور الخيال. ومن خصوصيات هذا النور انه لا يتعرض للفساد، ولا يسري اليه الخطأ، لأنّ ما يُرسم في ظل نور الخيال هو التصوير فقط، ولا يمكن تصور الخطأ في مجرد التصوير. فالخطأ لا يتحقق إلّا حينما يُحكم ذلك التصوير بحكم من الأحكام خلافاً للواقع. ومن الواضح انّ الحكم لا يصدر إلّا عن العقل، ولا يخرج عن دائرة هيمنة العقل. ولهذا يظهر الخطأ في الدائرة التي تقع تحت نفوذ العقل وسيطرته، ولا يسري الى عالمي الخيال والحس. ولذلك يمكن القول ليس هناك أي خطأ في الخيال، وان كان للحق والباطل طريق الى المتخيل، وبامكان أي منهما أن يقع. وعالم الخيال هو من السعة بحيث يمكن للامور الممتنعة والمستحيلة أن تظهر فيه أيضاً. ولا ريب في امتناع تحقق وجود الجسم في مكانين في زمان واحد؛ غير انّ الذين يتعاملون مع الخيال يدركون جيداً سهولة تحقق مثل هذا الامر المستحيل، في عالم الخيال.

وأشار نصير الدين الطوسي في شرح اشارات الشيخ الرئيس الى سلطان الخيال، وقال بعدم تعطل هذه القوة في وجود الانسان قط. ويرى الطوسي انّ قوة الخيال تبقى فاعلة حتى حينما يغرق الانسان في التعقل والمعقولات. حيث تعكس قوة الخيال الأفكار العقلية في قالب التمثيل والتصوير مع نوع من المحاكاة[1]. والمطلعون على التاريخ الفكري، على علم بأنّ أرسطو يعتبر الخيال مادة الشعر، ويرى تألُّف القياس الشعري من المتخيلات. ولا نريد أن نتحدث عن صحة أو بطلان رأي أرسطو هذا، ونكتفي بالاشارة لو أنّ أحداً كان على علم باتساع عالم الخيال وآفاقه اللامحدودة، لما قلل من أهمية فكرة ابتناء الكلام الشعري على

---

(١) شرح الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٧٣.

الخيال. ويرافق الشعر الفلسفة، حينما تعكس قوة الخيال الافكار العقلية بشيء من المحاكاة في صورة التمثيل. ولهذا قيل أنّ بالامكان الحصول على شعر خالص في فلسفة افلاطون، مثلما هناك نوع من الفلسفة في شعر هوميروس. وتجدر الاشارة الى انّ الشعر قد ظهر قبل الفلسفة، وانبرى الشعراء لتقديم آثارهم الفكرية قبل ظهور الفلسفة.

وتُعدّ ملحمة «الايليادة» المعروفة، أول وثيقة تكشف عن التفكير اليوناني القديم حول العالم ومنشئه. وتُنسب هذه الملحمة لشاعر اليونان الكبير هوميروس الذي من المحتمل انه عاش في النصف الثاني من القرن العاشر أو مطلع القرن التاسع قبل الميلاد. وتُلاحظ فكرة نشوء العالم في شعره بشكل مبعثر وبدائي. كما يُعدّ أثر هسيودوس ـ وهو اقدم شاعر يوناني بعد هوميروس ـ من اهم المصادر حول الرؤية الى العالم ومعرفته قبل ظهور الفلسفة بقرنين. كما يحفل التاريخ العربي قبل الاسلام بالشعر وظهور شعراء معروفين في بلاد العرب. ولم يخرج الشعر عن الميدان بعد ظهور الاسلام واستمر في حياته بمعنى آخر ومحتوى جديد.

واللغة الفارسية هي الاخرى، احدى اللغات التي تميزت بقابلية شعرية خاصة. وخلق شعراء الفارسية آثاراً في تاريخ الثقافة البشرية قليلة النظير اذا لم نقل منقطعة النظير، كشاهنامة الفردوسي. وتميزت الآثار الشعرية لجلال الدين البلخي المعروف بالرومي والمولوي أيضاً، بسعة المعنى وعمق الفكرة بحيث قلما نجد من لا يطأطئ رأسه لها اكراماً. كما وصل شعر حافظ الى مرحلة من الجمال والروعة اللذين أدهش تألقهما عيون أهل الفكر . وغير العارفين باللغة الفارسية، يجهلون وللأسف جزءاً عظيماً من المعارف الاسلامية، ولهذا فهم محرومون من كنز قيّم نفيس من المعاني.

ولا ننوي في هذه الدراسة التحدث عن تاريخ الشعر الفارسي ونوع المعاني والمعارف التي تحفل بها آثار شعراء الفارسية، لأنّ هذا خارج عن موضوع الدراسة. لكننا لا بد من أن نشير الى انّ اللغة الفارسية، تمثل إحدى اللغات التي

تموج بالمعاني والمعارف، بحيث استطاع فحول الشعراء أن يعرضوا افكارهم الجميلة والعميقة على العالم من خلالها. وفي ايران التي تُعدّ مهد الفارسية، حدثت وقائع عظيمة وكوارث كبرى طوال التاريخ بحيث لم توجّه ضربة نحو الشعر والأدب فحسب، وانما هددت هوية هذه البلاد ووجودها. ورغم هذا فقد ظلت الثقافة وبفضل العون الالهي ثابتة صلبة خاصة وانها تميزت بالغنى والجزالة، ولم تتوقف قافلة الشعر والأدب. ولا شك في أنّ ظاهرة الشعر والأدب ومثل أية ظاهرة ثقافية اخرى، تقبل التغير والتحول خلال حركة الأحداث التاريخية الحلوة والمرة. ولحركة التطور التي شهدها الشعر الفارسي، قصة طويلة لسنا بصدد استعراضها، عدا القول بأنّ ما حدث في القرن العشرين من تطور وتحول في شتى الشؤون الفكرية والثقافية، غير ما حدث في العصور السالفة. فالتطورات التي حدثت في العصر الحديث، هي من السرعة بحيث لا نجد نظيراً لها في الأحقاب الماضية. ولم يبق الشعر الفارسي هو الآخر خارج دائرة هذه التطورات، فتركت آثارها عليه انسجاماً مع ما حصل من تطورات ثقافية في سائر أرجاء العالم.

ولم يقتصر التطور الذي شهده الشعر على الألفاظ والاوزان ولم يتحدد بالاسلوب والطريقة. فالشعر المعاصر يختلف عن الشعر القديم من حيث المضمون والمحتوى ايضاً. وما حظي باهتمام الشعراء في هذا اليوم، غير ما حظي باهتمام الشعراء قديماً. والاختلاف بين الشعر الحديث والقديم اذاً ليس فقط في أن الشعر الحديث لا يعير اهتماماً لأوزان العروض القديمة أو للقافية والايقاع، وانما الاختلاف الأساس بينهما يتمثل بالاختلاف في نوع الرؤية الى العالم. ويؤكد الشعراء الجدد على نهاية عصر الشعر القالبي، ويعتبرون تقليد الشعراء القدامى خطأ كبيراً. وما يذهب اليه هؤلاء على صعيد نفي التقليد، كلام معقول ولا شك، لكن السؤال الذي لا بد من أن يُثار هو: هل أفلحوا في التحرر من التقليد حقاً ام انهم هرعوا لتقليد الغربيين بدلاً من تقليد الماضين؟ وندع دراسة هذا الامر

والتحكيم واصدار القرار لأهل الفن وكبار الشعراء، مع تأكيدنا على انّ التـقليد وبأي صورة كان وتحت أي مسمى، أمر غير مطلوب ولا يلتقي مـع الاصـالة. والكلام الذي لا يتّسم بمعنى جديد ومحتوىً غير متكرر، لا يُعدّ أصيلاً مهما زُيِّن بأنواع الزينة وشتى التزويقات. وحينما تكون الفكرة جـديدة، فـليس بـامكان الاوزان والبحور الشعرية ولا القوالب والقوافي أن تنال من طابع الحداثـة الذي تتميز به. كما أنّ الفكرة اذا كانت غير أصيلة، فليس بامكان الألفاظ المتحررة من القوالب والاوزان والقافية أن تضفي عليها الاصالة.

وجاء في أعقاب «نيما يوشيج» الذي يُعدّ رائد الشعر الفارسي الحديث، شعراء وجهوا نقداً لاذعاً للشعر القالبي ووقفوا بوجه الشعراء المحافظين على قالب الشعر القديم. ورغم ذلك، هناك فئة اخرى لم تعبأ بنيما واسلوبه الشعري الجديد، وتعتقد انّ ما يسميه المجددون شعراً، ليس شعراً في حقيقته، ويفصله بون شـاسع عـن الشعر الحقيقي. ولا يعبأ بمثل هذه الاختلافات، اولئك الذين يبحثون عن حداثة الكلام في حداثة محتواه ومعناه. فهناك بين ما أنتجه الشعراء الجدد، آثار لا نجد فيها سوى سلسلة من الألفاظ الخالية من المعنى واللاموزونة، رغم وجود آثار اخرى ذات اسلوب في منتهى الجمال فضلاً عما فيها من مضامين ومعان جديدة. ويصدق هذا الكلام على الفريق الآخر أيضاً. فالمحافظون على بحور الشعر والذين لم يخرجوا عن السنّة الشعرية، لم يتحدثوا بشكل واحد ولا على وتيرة واحـدة. ونعرف من بين هؤلاء من لا يروق له سوى تـقليد قـدماء الشـعراء وتـضمين أشعارهم. ولا شك في بُعد هؤلاء عن كل ابداع وتجديد من جهة، وعن حقيقة الشعر التي لا تعني سوى الابداع من جهة اخرى. كما نعرف من بينهم، المبدعين والمجددين رغم التزامهم بالموازين الشعرية والعروضية، والذين يقدمون في معبر اللحظات مضامين جديدة ومزيداً من المعاني البِكر.

وليسوا قلة اولئك الذين بامكانهم التحدث بحديث جديد وانـتاج نـتاجات متحررة من التقليد مع الاحتفاظ بالتراث القديم. فـالقابلية عـلى التـوفيق بـين

التراث والتجديد، هي الشيء الوحيد الذي بامكانه ضمان الهوية والحفاظ على الثقافة. ويُعدّ التحدث عن التجديد والحداثة بدون الاهتمام بالتراث، نوعاً من الاضطراب في الكلام الذي ليس لديه أي معنى محصل. فمن لا يرتبط بتراثه الثقافي، يحرم من هويته الثقافية، والمحروم من هويته الثقافية، ليس بامكانه التحدث عن الحداثة. وليس بامكاننا أن نعدّ ظاهرة ما حديثةً ومبتدعة، ما لم تكن على اتصال بالماضي وذات مهد تاريخي. ولو قُدِّر لشيء أن يظهر وليس لديه أي ارتباط بالتراث والماضي، فكيف يمكن أن نعدّه جديداً؟ ومن يتحدث عن التجديد وليس لديه أي اتصال بالتراث الثقافي، بامكانه أن يعتبر وبكل سهولة كل أمر قديم جديداً وبديعاً. بتعبير آخر: ما لم يخضع الشيء للدراسة في مهده التاريخي، يتساوى قدمه مع حداثته. وبامكان كل ظاهرة ثقافية أن تُعدّ جديدة، لو دُرِست قياساً الى خلفيتها التاريخية. والذين يخفى عليهم هذا الأمر، ينزلقون الى الحديث عن القديم والجديد كيفما يحلو لهم. في حين لا يتحقق كل من هذين المفهومين إلّا على أساس قياسه الى معنى آخر. ومن كان غريباً على تراثه الثقافي، لا يتعامل بمنطق القياس والمقارنة؛ ومن لا يتعامل بهذا المنطق، فليس بمقدوره أن يأتي بكلام جديد.

ولا يقتصر ما ذكرناه، على عالم الشعر، بل يمكن أن يصدق على المظاهر الثقافية كافة. فدائرة هذا الصراع واسعة جداً بحيث تستوعب حتى علم الكلام وكل ما له صلة بالالهيات. ويعتقد البعض بعجز علم الكلام القديم عن حلّ شكوك العصر الحديث والاجابة على شبهاته. ويزعمون عن صلافة اننا ومن أجل حلّ المسائل المتصلة بالالهيات، لا بد لنا من حقل معرفي جديد بامكاننا أن نعرضه ككلام جديد. ومن هنا يتضح انّ الصراع بين الجديد والقديم، ذو دائرة واسعة لا تقتصر على الأدب. وقد أخذ الصراع بين الأشاعرة حدةً أكبر ودائرة أوسع.

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يمكن ادراك مدى أهمية معرفة الأدب القديم

وشعر الماضين، وكم بامكانه تعزيز الابداع الشعري والقابلية على التجديد. ويتميز كل نمط شعري في الأدب الفارسي بأجوائه الخاصة، ومن له معرفة بها على الوجه الدقيق، يتميز بقدرة اكبر وحرية أوسع على انتخاب النمط المتلائم مع كلامه. ويصدق هذا الكلام على مختلف أوزان العروض والخصوصيات الاخرى للشعر الفارسي. وفضلاً عما يمكن الاشارة اليه على صعيد الشعر وخصوصياته، يجب أن لا نتجاهل ايضاً الخصوصيات الفكرية والنفسية والبيئية التي يتميز بها الشاعر. فمن يعرف الخصوصيات الفكرية والنفسية والبيئية للشاعر الفردوسي، لا بد وأن يختلف حكمه حول هذا الشاعر الملحمي الكبير عن حكم اولئك الذين يجهلون هذه الخصوصيات. فكيف يمكن أن يكون حديث من له معرفة بشعر الخيّام وفكرته الشكّاكة، مثل حديث من لم يجرب أقل حالة من حالات الشك طوال عمره؟ وهل يمكن لمن عاش شعر حافظ وغاص في بحر أفكاره، أن يشبه من هو غريب على هذا المخزن الفكري والعاطفي العظيم؟ وبالرغم من الشهرة الواسعة التي يتميز بها حافظ، والطبعات المتكررة لديوانه، ووجوده في بيوت عرفاء الناس وعوامهم، إلّا انه لازال غريباً من جهات كثيرة، ولازالت شخصيته الحقيقية مجهولة لدى الكثيرين.

وُفِّقتُ قبل سنوات للالتقاء بأحد كبار شعراء البلاد. وفضلاً عما يتميز به هذا الشاعر الكبير من اسلوب شعري مميز، فهو على معرفة بكثير من العلوم والمعارف الاسلامية. والغريب في أمره انه لا يستحسن شعر حافظ قط ويعتقد انه خال من كل فكرة! وربما بالامكان القول أنّ هذا الشاعر المعاصر، لم يكن وحيداً في موقفه من حافظ، لأنّ هناك فئة ورغم الاعراب عن تواضعها أمام حافظ واعتباره أحد كبار شعراء الفارسية، إلّا انها لا طريق لها الى ساحة أفكاره العالية. وقد قال الحكماء المسلمون أنّ بعض الامور تختفي لشدة ظهورها. ويبدو انّ انعكاس أفكار حافظ في شعره، لا يخرج عن اطار هذه الامور، فهو خفي لشدة ظهوره. وكلام من لا يشاهد أفكار حافظ في شعره، شبيه بكلام من يزعم

انّ شعره خال من الوعظ والنصيحة. فبالرغم من تجنبه للنصيحة المباشرة، إلّا انه لم يهدأ لحظةً واحدة عن توعية الانسان وايقاظه من نومة الغفلة.

وانطلاقاً مما تقدم يمكن القول بأنّ حافظاً لم يكن غريباً في عصره فحسب، وانما رافقته هذه الغربة في كافة العصور. فهو غريب قريب أو قريب غريب. وقلما نجد من لا يأنس بحافظ، وليس جزافاً لو قلنا قلما من استطاع منهم أن يقف على ما تميز به من عمق فكري. فصديقي الحميم الشاعر نصر الله مرداني، قد استغرق في شعر حافظ الى درجة بحيث لا يتحدث إلّا عنه حتى خلال حياته العادية وفي محادثاته مع الأصدقاء. وقد أصدر مؤخراً كتاباً تحت عنوان «حافظ من وجهة نظر نصر الله مرداني»، ضمّنه نتائج ما قام به من دراسات. ولا نشاهد في هذا الأثر القيّم اسلوب رؤية مرداني نحو شعر حافظ فحسب، وانما نشاهد أيضاً مدى استيعابه لأفكاره الشعرية ايضاً. ولا شك في انّ الانسان وفي أية درجة كان، ليس بامكانه أن يبدأ التصور أو الكلام أو السلوك الذي يرمي الى التعبير عنه، من الصفر. فالبدء من الصفر والخلق من العدم، أمر يختص بالله تعالى إن لم يمتنع عقلياً. ومن المحال أن يتحرك الانسان في الخلاء، وليس بامكان أحد أن يبلغ مرحلة النضج العقلي بدون أن تكون لديه أرضية فكرية وثقافية. واولئك الذين يقطعون كل علاقة لهم بثقافتهم الوطنية والدينية، ليس بامكانهم التحدث عن الابداع والتحديث. فمن ليست لديه أرضية ثقافية، فلا بد أن يسقط في فخ تقليد الثقافة الأجنبية.

وبرهن نصر الله مرداني من خلال تأليف «ستيغ سخن» أي «ذروة الكلام» انه على معرفة جيدة بذهنية ولغة شعراء هذا البلد، وانسه بقدامى الشعراء، مما ساعده على الانطلاق لاكتشاف آفاق شعرية جديدة. وما يجب الالتفات اليه هو انّ المرء حينما يأنس بشعر حافظ ولطائف كلامه، يصبح من الصعب عليه انشاد الشعر، لأنّ هذا الأنس يرتفع بمستوى الذوق والمعرفة، فيرفع من مستوى ما هو متوقع من الشعر أيضاً. وحينما يرتفع مستوى التوقعات، يزداد انشاد الشعر

صعوبة. والشاعر مرداني يسير في شعره على خُطى الشعراء السلف، وبما انه يبحث عن الحداثة في ذات الشعر، لهذا تكثر في شعره المضامين والمفردات الجديدة. ونلاحظ انقياد الألفاظ والكلمات الشعرية لقريحته، في ذات الوقت الذي تفصح عن أفكاره. وقد قال الفيلسوف الفرنسي الشهير ميشيل فوكو ـ والذي يمثل أحدث المذاهب الفكرية الغربية ـ انّ ثقافة الصمت من بين الامور التي قلّما جرّبها الانسان. ولسنا بصدد مناقشة عما يبحث هذا الفيلسوف في ثقافة الصمت، لكن المدهش هو انّ مرداني قد أولى اهتماماً لسر الصمت في عالم الفكر، ورسم صرخة الصمت بريشة الشعر:

آه نهايتي، بداية الصمت
أي انّ الأزل سر الصمت الى الأبد
انطلقنا فوصلنا الى منبع الشمس
حيث الأفق، بساط الصمت العريض

وله أبيات اخرى في الصمت عكست تجربته الشعرية:

للزمان هنا سرعة الصمت
وظلت الأرض في منعطفات الصمت
من أنا في هذا الاتساع اللامتناهي؟
فقاعة الصمت في بحر الوجود
وماذا لدى العالم من أسرار في هذه السماء القديمة
سوى جواب الصمت؟
في صحراء العدم المتناهية
رأى الأزل في منام الصمت والى الأبد
نفسه وقد انطلق نحو مطلع الشمس
كي يأتي بالماء من سراب الصمت

وينهي كلامه الرمزي حول الصمت بالبيت التالي:

في تلك اللحظة التي كان يكتب فيها الله بدوننا
لم يكن سوى القلم وكتاب الصمت

ولا نريد أن نفسر هذه الأبيات أو نؤولها، وانما نشير فقط الى انّ الاهتمام بالصمت ومعرفة أسراره، بحاجة الى دقة فكرية خاصة. وقد أبدى مرداني حساسية شديدة نحو عبور اللحظات، ويفكر دائماً في الحالة القلقة التي يمر بها الكون. فهو يقول على سبيل المثال:

سيل اللحظات الذي يجرفني
يقتطعني عن كل ما هو موجود وغير موجود
والنهر الذي يجري من الأزل الى الأبد جارفاً الزمان
هل تعلم من أين ينقلني الى أين؟

ويشير هذا الشاعر الى قانون العشق في أحد الأبيات ويقول:

قانون العشق وحماس مشاهدة الجنون
يأخذني الى عين الشفاء الرقراقة

وطبع مرداني شعره في ديوان يحمل عنوان «قانون العشق»[1] وهو يعلم جيداً أنّ العشق لا يعرف قانوناً، إلّا انّ قانون العشق، هو غير ذلك القانون المعروف في العرف واللغة. فقانون العشق، من نمط العشق، ومن يعشق بالعشق، على علم بقانون العشق ايضاً. والعشق والعاشق والمعشوق، واحد في هذا القانون.

١٩٩٧م

---

(١) نصر الله مرداني، قانون العشق، بمقدمة الدكتور غلام حسين الابراهيمي الديناني، ١٩٩٧.

الخان الحكيم

تعد المدرسة الفقهية والفلسفية في اصفهان، احدى المدارس الغنية في الثقافة الاسلامية والتي ظهرت الى الوجود بالهمة العالية لشخصيات مثل السيد الداماد وصدر المتألهين الشيرازي. واستمرت هذه المدرسة الفكرية والفلسفية الكبرى التي تفتحت براعمها في القرن الهجري الحادي عشر، لسنوات مديدة، وترعرع في جنباتها مفكرون كبار، خلّف بعضهم آثاراً قيمة في الفلسفة وعلم الكلام الى جانب تسلقهم لذورة الفقه. فقد لخّص الفاضل الهندي ـ الذي يُحتمل انه وُلد بفلاورجان التابعة لاصفهان ـ كتاب «الشفاء» لابن سينا. وفُقدت هذه النسخة آنذاك مما دفع المؤلف لاعادة تلخيصه وهو في الثانية والعشرين من العمر، كاشفاً بذلك عن نبوغه الفكري.

ولا ريب في انّ الفاضل الهندي، يُعدّ أحد ابرز مفكري اصفهان في أيام السلطان حسين الصفوي الى جانب علماء معروفين آخرين مثل جمال الخوانساري، ومحمد باقر الخاتون آبادي اللذين توفيا قبله وكان لدى كل منهما منصب رسمي: «ملا باشي» و«شيخ الاسلام». إلّا انّ الفاضل الهندي كان مجتهداً بارزاً وأحد رجال الافتاء المعروفين باصفهان. اما العلماء الكبار الآخرون الذين سبقوا الفاضل الهندي وكان لديهم منزلة عليا فهم: العلامة المجلسي، وجمال الخوانساري، ومحمد باقر الحسيني الخاتون آبادي، والشيخ جعفر القاضي، ورضي بن حسين الخوانساري، والشيخ علي حفيد الشهيد الثاني. وقد سُجّلت

أسماء هؤلاء العلماء في حكم عام أصدره السلطان حسين الصفوي في بداية عهده في عام ١١٠٦ هـ. ولعبت الحوزة الفقهية باصفهان دوراً جديراً بالملاحظة خلال تاريخ الاجتهاد الشيعي، وتألقت آنذاك شخصيات مثل الفاضل الهندي، وحسين الخوانساري، وحسين بن رفيع الدين المعروف بسلطان العلماء. والرجوع الى كتاب «كشف اللثام» للفاضل الهندي، يكشف بوضوح عن مدى الأهمية التي كانت تتميز بها مدرسة اصفهان الفقهية. وقد نقل المرحوم الحاج الشيخ عباس القمي عن المحدث النوري عن استاذه الشيخ عبد الحسين انّ صاحب الجواهر كانت لديه ثقة عجيبة بالفاضل الهندي وكتابه كشف اللثام، ولم يكن يكتب شيئاً من «الجواهر» إلّا وكتاب الفاضل الهندي بين يديه. كما نقل عنه قوله: «لو لم يكن الفاضل في ايران ما ظننت انّ الفقه صار اليه»[1]. وتألق عدد آخر من مفكري المدرسة الاصفهانية على صعيد الفلسفة والكلام وكتبوا في حقلي الفقه والفلسفة.

ويبدو ضرورياً هنا الاشارة ولو بشكل عابر الى أسماء بعض كبار مفكري هذه المدرسة:

يُعدّ محمد رضا القمشئي المتخلص بـ«صهبا» أحد الذين بلغوا درجات عليا في الحكمة المتعالية والمعارف الالهية وفاقوا أبناء زمانهم. كما كان علي المدرس الزنوزي ابن الحكيم الكبير ملا عبد الله الزنوزي، مفكراً كبير أيضاً حتى أسماه البعض بـ«الفيلسوف المؤسس». وانبرى هذان الحكيمان الكبيران المنتميان الى مدرسة اصفهان الفلسفية، لتأليف الكتب القيمة وتربية التلامذة الأذكياء والبارزين، عاملين من خلال ذلك على تطوير هذه المدرسة وتوسيع نطاقها، كما كان لهما دور أساسي في بقائها وديمومتها.

ويحظى جهانغير القشقائي بمكانة خاصة من بين تلامذة محمد رضا القمشئي. وينتمي هذا الخان الحكيم الى بطن «قره شوري»، من بطون القبيلة القشقائية،

(١) رسول جعفريان، أحوال وآثار بهاء الدين محمد الاصفهاني المشهور بالفاضل الهندي، ص ٣٢ـ ٣٥.

ويُعدّ أحد خوانينها. وقد تخلى عن أقرانه واختار طريق الحكمة والعرفان الوعر. وقيل انه قدم أصفهان وهو في الأربعين من عمره لمهمة ما، فأقبل على المدرسة بفضل التوفيق الالهي. وكان يميل نحو الموسيقى منذ أيام شبابه وقد أقبل على اصفهان لاكمال تعلم هذا الفن. فقادته خطاه في اصفهان نحو مدرسة الصدر فوقع تحت تأثير أجوائها المعنوية النقية. وقيل انه خلال ذهابه الى المدرسة نادى عليه درويش من حانوت مجاور لها فسأله عن بلدته وحرفته ونسبه، فشرح له جهانغير وضعه كما هو. وحينما فرغ من حديثه أمعن الدرويش النظر في وجهه وقال له: انك حتى وان اصبحت فارابي زمانه، إلّا انك لن تكون سوى مطرب فحسب. فقال له: نطقت بالأمر الحسن وأيقظتني من نوم الغفلة. فقل لي ماذا أفعل كي أنال خير الدنيا والآخرة؟ فقال له: يبدو انك قد استحسنت أجواء هذه المدرسة. فخذ حجرة فيها وانشغل بتحصيل العلم. وقد قال جهانغير: «وصلت الى هذا المقام بهمة نفس ذلك الدرويش ويُمن ارشاده»[١].

وتتلمذ الخان الحكيم في الحوزة العلمية باصفهان على كبار الأساتذة والشيوخ، ونال أرفع الدرجات العلمية. وانبرى بعد ذلك للتدريس وتربيه التلامذة من ذوي المواهب والاستعداد، فسعى عن هذا الطريق لنشر الحكمة والمعارف الحقيقية. وليسوا قلّة أولئك الذين تتلمذوا على يديه وتوصلوا من خلاله الى الكمالات المعنوية، حتى انّ البعض منهم قلّده في طريقته في الحياة وحتى في اسلوب ملبسه. وكان المرحوم الحاج رحيم أرباب الأصفهاني، من بين من عاش باسلوب الخان الحكيم وقلّده حتى في زيّه ولباسه. وقد جمع المعقول والمنقول من العلوم حتى عُدّ مجتهداً كبيراً وصاحب فتوى. ورغم هذا لم يكن يضع العمامة على رأسه ولم يرتد لباس المجتهدين المتداول. وكان يلف على رأسه شالاً أبيض خلال امامته لصلاة الجماعة استحباباً، إلّا انه سرعان ما يرفع هذا الشال بمجرد الانتهاء من الصلاة ويرتدي زيّه العادي.

---

(١) منوجهر صدوقي سها، الحكماء والعرفاء المتأخرون عن صدر المتألهين، ص ٨٤.

وكان المرحوم الحاج رحيم أرباب يضع على رأسه قبعةً جلدية عادةً وعلى كتفيه عباءً. وكان ينزع مثل الكثيرين من علماء مدرسة اصفهان نحو الفكر والتأمل وقلما يميل للتأليف، ولهذا وصلتنا منه آثار مكتوبة قليلة، وتتلمذ على يديه عدد كبير من الطلبة.

ونعرف بعد المرحوم أرباب، شخصية علمية ودينية اخرى يمكن عدّها نموذجاً يذكّر بشخصية جهانغير القشقائي العلمية والمعنوية، وهي شخصية حيدر علي خان برومند. وكان يلبس على غرار الحاج رحيم أرباب ولم يتوقف طوال عمره عن تدريس طلبة العلوم الدينية، لا سيما كتب الشيخ الأنصاري وآخوند ملا محمد كاظم الخراساني، كالرسائل، والمكاسب، وكفاية الاصول.

ولد حيدر علي خان برومند في قرية «كز» الواقعة في ضواحي مدينة اصفهان، ويُعدّ من كبار خوانين المنطقة وأصحاب الاقطاعات في منطقتي «كز» و«برخوار» باصفهان. ورغم ذلك لم ينصرف قط عن التعليم والتعلم، فكان منهمكاً بمطالعة كتب الفقه والكلام. وقد قدم اصفهان وهو في السادسة من عمره لتلقي العلم في المدرسة القدسية، مثلما ذكر ذلك في مقدمة كتابه «طريق الارشاد». وتعلم على شيوخ أفاضل مثل السيد مهدي الدرجئي، والسيد محمد النجف آبادي، والحاج السيد علي النجف آبادي، والحاج الشيخ محمد رضا النجفي الغروي. كما قرأ بعض الكتب الفلسفية على حكيم زمانه الشيخ محمد الحكيم الخراساني. ويُعدّ الحكيم الخراساني نموذجاً بارزاً في المدرسة الفلسفية باصفهان. وكان حكيماً منعزلاً وورعاً، وظل يسكن في مدرسة الصدر باصفهان حتى آخر عمره. وتخرج على يديه الكثير من الطلبة كالاستاذ جلال الدين الهمائي. وكان هذا الأخير ـ وعلى العكس من استاذه ـ مكثاراً في الكتابة، فضلاً عن التدريس، وخلّف العديد من الآثار القيمة. وعاصر حيدر علي خان برومند وعاش معه في فترة واحدة. ويعدّ هذان الفاضلان، نموذجين من نماذج المدرسة الفقهية والفلسفية باصفهان. فرحمة الله عليهما اذ دافع كل منهما وفي خندقه عن الفقه والفلسفة معاً.

١٩٩٧م

السهروردي وانكار صفات الله الحقيقية

يُعدّ الشيخ شهاب الدين السهروردي من بين من اضطرب في قضية صفات الله تعالى، فأنكر صفاته الحقيقية. وقد عَدَّ نور الأنوار مبدأً للوجود وقال بعدم وجود أية هيئة أو صفة تتقرر في الذات. لأنّ هذه الصفة إما واجبة، أو معلولة واجب آخر، أو معلولة الممكن. وينجم عن الفرضين الأولين تعدد الواجب وهو ما ثبت بطلانه بالأدلة والبراهين. اما في الفرض الثالث فسنواجه الاشكال التالي وهو انفعال واجب الوجود بمعلوله، وهذا أمر باطل ولا ريب. وقد يُقال هنا: انّ تحقق الصفة الحقيقية في واجب الوجود لا ينطبق مع أيّ من هذه الفروض الثلاثة. ولا يبقى إلّا فرض رابع وهو أنّ تحقق الصفة في نور الأنوار واجب بوجوب نور الانوار، ولا يبرز عن ذلك أي اشكال.

ويرى شيخ الاشراق إشكالاً في هذا الفرض أيضاً ويقول: اذا أوجب نور الأنوار هيئة أو صفةً لنفسه، فهذا يلزم أن يكون فاعلاً وقابلاً في وقت واحد. ومن المسلَّم به انّ الموجود البسيط ليس بامكانه أن يكون فاعلاً وقابلاً من جهة واحدة، لأنّ جهة القبول، غير جهة الفعل دائماً. ويمكن بيان الغيرية الموجودة بين جهة الفعل والقبول بوجهين: الاول، وقوع فعل الفاعل في غير الواقع أحياناً، إلّا انّ قبول القابل لا يقع في غير الواقع قط. والوجه الثاني أن يُعدّ الفاعل علةً تامة

للمقبول، في حين لا يقع القابل علة تامة للمقبول، ومن هنا تتضح الغيرية بين جهة الفعل وجهة القبول. ويمكن القول بتعبير آخر: تُعدّ حيثية الفعل، حيثية وجدان، وحيثية القبول، حيثية فقدان. ومن المعلوم أنّ حيثية الوجدان، غير حيثية الفقدان. وانطلاقاً من ذلك يمكن القول بخلو نور الأنوار من كل غير مجرد، مع عدم تقرر أية هيئة أو صفة فيه. والبساطة والتجرد في نور الانوار، بالشكل الذي لا يمكن تصور ما هو أكمل وأجمل منه.

ويعترف السهروردي بهذه الحقيقة فيرى أنّ علم الشيء بذاته، ليس سوى ظهوره لنفسه. والشيء الذي يظهر لنفسه، هو نور محض لأنّ النور ظاهر بنفسه وليست به حاجة الى غيره. ومن هنا يمكن القول بأنّ نور الأنوار ذو علم وحياة بالذات، وهما ليسا زائدين على ذاته. وعبارة السهروردي بهذا الصدد هي: «... ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها. فنور الأنوار حياته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته»[1].

وهكذا نرى انه يعتقد باتحاد العلم والحياة مع نور الأنوار وتحققهما في ذاته. تجدر الاشارة الى انّ هذا الفيلسوف الاشراقي ورغم انكاره للصفات الحقيقية في ذات الله تعالى، إلّا انه تحدث بالتفصيل على صعيد الصفات الاضافية والسلبية. فانه وفي الوقت الذي يأخذ بهذه الصفات، يؤكد على انّ مرجع الاضافات جميعاً، اضافة واحدة وهي اضافة المبدئية. أي تُعدّ اضافة المبدئية منشأ سائر الاضافات، كما انها توجهها جميعاً وتصححها. وتعود صفات من قبيل الرازقية، والمصورية وغيرهما الى المبدئية، وهي أمر واحد. كما تعود الصفات السلبية الى سلب واحد وهو سلب الامكان. ولا شك في عودة سلب الجسمية وسلب العرضية وغيرهما، الى سلب الامكان والذي هو سلب واحد لا غير.

وانطلاقاً من ذلك يمكن القول بأنّ الشيخ شهاب الدين السهروردي وفي ذات

---

(١) شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، مجموعة مصنفاته، ج ٢، ص ١٢٤.

الوقت الذي ينكر الصفات الحقيقية، يعترف بتحقق العلم والحياة ويعتقد باتحادهما مع نور الأنوار. واتحاد العلم بذات الله تعالى، ليس بالأمر الذي يتحدث عنه السهروردي فقط، وانما يأخذ به الكثير من الحكماء. وعلى صعيد آخر فقد انتقد البعض هذا الرأي من خلال اثارة الشبهة التالية عليه: اذا كان العلم متحداً مع الذات الالهية، فلا بد للذات الالهية ـ وانطلاقاً من تطابق العلم مع معلومه دائماً ـ ان تنطبق مع المعلومات.

وقيل في الرد على هذه الشبهة انّ اختلاف الأحكام يعتمد على اختلاف العناوين، ولهذا ينطبق علم الله مع المعلومات، في حين لا يصح الحديث عن التطابق على صعيد الذات. صحيح انّ العلم والذات متحدان في الله تبارك وتعالى، غير أنّ عنوان الذات، غير عنوان العلم. فحينما يُقال انّ الله عالم، والعالم مريد، والمريد قادر، تُعدّ هذه الجملة، صحيحة ومفيدة للمعنى، في حين لو كان اختلاف العناوين لا يوجب اختلاف الأحكام، لكانت هذه الجملة مساوية لأن يقال: الذات الالهية، ذات الهية. ولا شك في أنّ هذا الحمل، لا يُعدّ حملاً مفيداً.

ويُثار شبيه هذه الشبهة، حول الشكل الأول للقياس المنطقي كما يلي: حينما يقال بأنّ كل انسان حيوان وكل حيوان حساس، فما جاء في كبرى القياس هو الانسان فقط، في حين انّ سائر أنواع الحيوان شيء آخر. ولهذا يُعدّ ما أُشير اليه في هذا القياس، نوعاً من المصادرة.

وفي الرد على هذه الشبهة، استُعين أيضاً باختلاف العناوين وقيل: انّ ما جاء في كبرى القياس، أُشير اليه بعنوان الحيوان؛ وعنوان الحيوان وفي ذات اتحاده مع الانسان وسائر الانواع الحيوانية، يختلف عنها. فتزول شبهة المصادرة من خلال اختلاف العنوان.

ويقول السبزواري: تكمن في اختلاف العناوين أحكام عجيبة يجب أن لا نغفل عنها[1]. وقد قيل الكثير على صعيد الانطباق بين علم الله ومعلوماته. ويرى

---

(١) السبزواري، مجموعة الرسائل، تصحيح جلال الدين الآشتياني، طهران ١٩٨١، ص ٦٥٣.

المفكرون الأشاعرة انّ العلم تابع للمعلوم مع وجود نوع من التوازن في هذا التطابق. ويعتقد بعض أهل التحقيق انّ علم الله صقع أعلى وحاقّ نفس الأمر. ولهذا من الأفضل أن يُعرف بالتطابق المعكوس، ويعبَّر عن الصقع الأعلى لعلم الله بالمطابَق، لأنّ صقع علم الله، هندسة اولى يتحدد فيها كل شيء. وهناك من يرى انّ العلم مطابق والمعلوم تابع، في عالم التكوين، والمعلوم تابع للتحقق في عالم التحقق. ولهذا السبب قال السبزواري في رسالته «المحاكمات والمقاومات»: «انّ الوجود اعتبار العلم، والماهية اعتبار المعلوم. فالعلم مطابق وتابع للمعلوم في التكون، والمعلوم تابع في التحقق»[١].

وما ذهب اليه السبزواري من تبعية المعلوم في عالم التحقق، هو عين ما ورد في الروايات ومفاده انّ الله عالم قبل وجود المعلوم في عالم العين.

ولا بد من الالتفات الى انّ الأسماء الحسنى تُعدّ في درجة الواحدية والتي تُسمى بالنشأة الربوبية أيضاً، مربية ازاء مربوباتها. وتُعدّ هذه المربوبات التي تُدعى بالأعيان الثابتة، من لوازم أسماء البارئ تعالى. وانطلاقاً من هذا الكلام يعتقد بعض أهل التحقيق بظهور الماهيات الممكنة ليس مرتين، وانما مراراً في ساحة الوجود. فالوجود في غاية اللطف والصفاء ويعكس الماهيات في جميع مراتبه. فالماهيات تظهر مرةً في عالم العناية واخرى في اللوح المحفوظ. وفي اللوح المحفوظ مرتبتان: القدر العلمي، والقدر العيني. ويمكن على هذا الأساس أن يُقال أنّ العلم الفعلي لله تعالى ذو مراتب عديدة كالمرايا بعضها الى جانب البعض الآخر، وهو ما يمكن أن يُستنبط من الآيات الكريمة القائلة: ﴿في صحفٍ مكرَّمةٍ مرفوعةٍ مطهرةٍ بأيدي سفرةٍ كرامٍ بررة﴾[٢].

ومما سبق يمكن القول انّ تقسيم علم الله تعالى الى حادث وقديم، غير مستحسن من قبل أتباع الحكمة المتعالية. فهؤلاء يقسمون هذا العلم الى: علم

(١) المصدر السابق، ص ٦٥٤.

(٢) عبس، ١٣ ـ ١٦.

ذاتي، وعلم فعلي. ويريدون بالعلم الفعلي، الوجود المنبسط والذي يدعى بـفعل الحق لأحد الاعتبارات وبالمشيئة الفعلية لاعتبار آخر. وحينما يفسّر العلم الفعلي تفسيراً حرفياً ويؤخَذ بمعنى الصقع، فلا بد أن يكون قديماً بقدم الله. كمثال على ذلك: حينما يُعدّ علم زيد جزءاً من العلم الفعلي لله، فلا يمكن حينئذ أن يُعدّ علماً حادثاً، لأنّ هذا العلم ليس حادثاً من حيث علم الله الفعلي، إلّا انه حادث من حيث انتسابه الى زيد نفسه.

ويمكن القول بعبارة اخرى: يُعدّ علم زيد حادثاً من حيث انتسابه الى زيد، وقديماً من حيث جانبه النوراني المتمثل في انتسابه الى الله. فعلم زيد من حـيث انتسابه الى النور الالهي، ليس قديماً فحسب بل وواجب الوجود ايـضاً، طـبقاً للقاعدة الفلسفية المعتبرة التي تقول «ما هو واجب بـالذات، واجب مـن جمـيع الجهات». ولهذا قيل بوجوب فاعلية الله تعالى ازاء وجود زيد، رغـم انّ زيـداً نفسه في حد ذات ممكن الوجود. ويكمن سرّ هذا الأمر في أن الايجاد الحقيقي ليس معنى مصدرياً، وانما حقيقة الوجود المنبسط. وحقيقة الوجود المنبسط، هي نفس الاضافة الاشراقية لله تعالى. ولا ريب في انّ الوجود الحقيقي بسيط ومـبسوط، ولا مجال للزوال، والتجدد، والماضي، والمستقبل في هذه البساطة.

«ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها».

١٩٩٧م

بسيط الحقيقة، كل الأشياء

يُعدّ كلّ موجود ذي حقيقة بسيطة، كل الأشياء، كما يُعدّ ليس أيّ من الأشياء في نفس الوقت أيضاً. وليس بالامكان ادراك مفاد ومضمون هذه القاعدة بدون معرفة معنى بسيط الحقيقة. فالمركب والبسيط، مفهومان متقابلان يمكن أن يُقسَّم كل منهما الى قسمين: خارجي وذهني. فالمركب الخارجي هو الذي يتألف في عالم الخارج من أجزاء مختلفة ترتبط فيما بينها بطريقة خاصة. والجواهر الجسمانية ـ حسب اصطلاح الحكماء المسلمين ـ تؤلف المركبات الخارجية، لأنّ كل جسم خارجي يتألف من جوهري الهيولى والصورة المرتبطين فيما بينهما بطريقة خاصة. والبسيط الخارجي عبارة عن الشيء الذي لا يتألف في الخارج من أجزاء، وان تمتع في الذهن بنوع من الأجزاء التحليلية. وتُعدّ الأعراض التسعة من البسائط الخارجية ايضاً، لأنّ وجودها في الخارج لم يتألف من الهيولى والصورة. كما أنّ الاشارة اليها بالجنس والفصل، ليست سوى نوع من الاعتبار الذهني. ومن هنا يمكن القول أنّ الجنس والفصل في المركبات الخارجية يحظيان بأهمية لا يحظيان بها على صعيد البسائط الخارجية. والقضية الاخرى التي لا بد من اثارتها هنا هي: انّ ما يُعدّ بسيطاً في عالم الخارج، من الممكن أن لا يُعدّ بسيطاً في الذهن، لأنّ بامكان الذهن افتراض مادة وصورة عقليتين للأعراض التي تُعدّ بسيطة

خارجية، وتحديد جنس وفصل لها عن طريق التحليل ومن حيث لا بشرط. ومن هنا ندرك أنّ المركبات الذهنية عبارة عن الامور ذات الأجزاء التحليلية في عالم الاعتبار، والبسيطة في عالم الخارج.

وعلى ضوء ما ذُكر يتضح لنا عدم وجود بسيط حقيقي في عالم الماهيات والممكنات سواء كان جوهراً أم عرضاً، لأنّ ممكن الوجود اذا لم تكن لديه مادة وصورة خارجيتان فلن يتخلى عن الجنس والفصل الاعتباريين على الأقل، وهذا يعني انحصار البساطة الحقيقية في اطار حقيقة الوجود؛ أي انّ الوجود المحض، بسيط الحقيقة. واذا عرفنا معنى البسيط الحقيقي، نعرف أيضاً مراد الحكماء ببسيط الحقيقة في عبارة: «بسيط الحقيقة، كل الأشياء».

وعدّ صدر المتألهين الشيرازي[1] هذه القاعدة من غوامض العلوم الالهية، ولم يعتبر ادراكها سهلاً أبداً إلّا لأولئك الذين أخذ الله بأيديهم الى منبع العلم والحكمة. كما عدّ التقرير الصحيح لها واقامة البرهان الصحيح عليها، من خصوصيات فكره. ولا بد من الاشارة ايضاً الى أنّ العرفاء قد صبّوا اهتمامهم نحو هذه القاعدة ايضاً وتحدثوا عنها بعبارات مختلفة مثل العطار النيشابوري[2].

وتوجد في سائر آثار العرفاء عبارات تدل بوضوح على مضمون قاعدة «بسيط الحقيقة». ورغم ذلك يجب أن لا نغفل عن دور صدر المتألهين الشيرازي في تنظيم هذه القاعدة واقامة البرهان عليها. وخلاصة برهانه هي: كل هوية بالامكان سلب شيء منها، تحصل ذاتها من ايجاب «ثبوت ذاتها لذاتها» وسلب «نفي غير ذاتها». ولا شك في انّ الشيء اذا تحصل من الايجاب والسلب، فهو مركب لا محالة. والنتيجة التي يُنتهى اليها من هاتين المقدمتين هي: كل هوية يجوز سلب الأشياء منها، هوية مركبة. ولو انعكست هذه القضية بعكس نقيضها لحصلت النتيجة المطلوبة. وعكس نقيض هذه القضية كالتالي:

---

(١) صدر الدين الشيرازي، ج ٦، ص ١١٠.

(٢) العطار النيشابوري، منطق الطير، تصحيح حميد حميد، ص ٦ ـ ٧.

كل شيء اذا كان في حد ذاته بسيط الحقيقة، لا يجوز سلب الأشياء عنه.

وما جاء في هذه القضية، تعبير آخر لما استعرضه الحكماء في آثارهم تحت عنوان «بسيط الحقيقة كل الأشياء». وقد عُرِض هذا البرهان بصورة اخرى قريبة جداً مما أُشير اليه هنا: حينما نقول على سبيل المثال: الانسان ليس فرساً، فلا تخرج حيثية عدم كون الانسان فرساً عن حالتين: الاولى حيثية اللافرس عين حيثية الانسان، والثانية حيثية اللافرس غير حيثية الانسان. والحالة الاولى معناها انّ الانسان ليس فرساً من حيث هو انسان. ويلزم هذا المعنى أن نتعقل اللافرسية أيضاً كلما تعقلنا ماهية الانسان، في حين يكشف الواقع عن خلاف ذلك، لأنّ تعقل الانسان ليس بالضرورة أن يرافقه تعقل كونه ليس فرساً، فكيف يكون عين تعقل اللافرسية؟ أما اذا ما ألقينا نظرة على الحالة الثانية، اتضح لنا انّ حيثية الوجدان ليست حيثية الفقدان والعدم بعينها. ولو كان للشيء في هذه الحالة حيثيتا الوجدان والفقدان، فلا بد أن يكون مركباً. ومصدر هذا التركيب، ليس سوى نقص الوجود لا غير. ومن هنا فالموجود الذي لا نقص فيه وبسيط الحقيقة، عُدّ كل الأشياء.

وقد يُقال هنا انّ الفقدانات والأَعدام، من الامور الاعتبارية المحضة والتي لا تتحقق في الواقع ونفس الأمر لا بالذات ولا بالعرض؛ فكيف بالامكان الزعم أنّ الشيء يتركب من حيثيتي الوجدان والفقدان؟

ويُقال في الاجابة انّ هذا الكلام يصدق على العدم المحض، ولا يصدق على عدم الملكة وما يُدعى بنقصان الوجود، لأنّ عدم الملكة ونقصان الوجود في عالم الوجود، مصدر للشرّ والسوء. وليس هناك مفهوم ولا اعتبار محض لما هو مصدر الشر. وقد أُثيرت شبهة اخرى من قبل المعارضين لهذه القاعدة لا تخلو الاشارة اليها من فائدة. وتتلخص هذه الشبهة فيما يلي: واجب الوجود تعالى، بسيط الحقيقة ومنزه عن كل تركيب. كما أنّ ذاته المقدسة وفضلاً عن اتصافها بالصفات الثبوتية، متصفة بالصفات السلبية أيضاً. ويُعدّ سلب الجسمية والجوهرية

والعرضية وسائر الشؤون الامكانية، من الصفات السلبية للبارئ تعالى. وأجاب أنصار القاعدة السابقة على هذه الشبهة بقولهم: تُعدّ صفات الله السلبية، سلباً للنقص والعدم. وكما يُعدّ سلب السلب وجوداً، يُعدّ سلب النقص كمالاً للوجود أيضاً. وقد قيل الكثير في انّ صفات الله السلبية تعني سلب السلب، ولكن الذي يتفق عليه الحكماء والعرفاء، ينطبق مع اصطلاح «الكثرة في الوحدة»[١].

وصفوة الكلام هي أنّ بسيط الحقيقة يمثّل كل الوجودات في مرتبة ذاته البسيطة، من حيث هي موجودة لا من حيث هي ناقصة ومحدودة. ويصدق هذا الكلام على صفات الله الكمالية، كأن يُقال: علم البسيط يمثل كل العلوم، من حيث هي علم لا من حيث نسبتها الى الجهل. وقدرة البسيط، تمثّل كل القدرات، من حيث هي قدرة لا من حيث اختلاطها بالعجز.

ومن هنا فالوجود الجمعي الواجبي، يقيد الوجودات كافة ويحيط بالوجودات المحدودة ويستوعب كمالاتها. واحاطة الله تعالى بالموجودات، ليس من قبيل احاطة الكل بأجزائه؛ وليس من قبيل إحاطة الكلي بالجزئيات، وانما هي من قبيل احاطة حقيقة الشيء وأصله بالصور والظلال. بتعبير آخر: انّ علاقة الموجودات بواجب الوجود، ليست من قبيل علاقة «نم»[٢] و«يم»[٣]. واذا كانت هناك عبارة للتعبير عن هذه العلاقة، فلا بد من الاشارة الى «الظل» و«ذي الظل». وصفوة الكلام هي انّ جميع الموجودات والكمالات الموجودة في الأشياء الامكانية بشكل متفرق ومبعثر، موجودة في الذات الأحدية البسيطة مجموعةً ومتحدة. كما أنّ تجمع الكمالات في الوجود الواجبي، ليس على غرار اجتماع الأجزاء في الكل، وليس مثل اندراج الجزئيات والأفراد تحت عنوان كلي، وانما

---

(١) ملا علي النوري، بسيط الحقيقة كل الأشياء ووحدة الوجود، تحقيق جلال الدين الآشتياني، طبعة جامعة مشهد، ١٣٩٨هـ، ص ١١.

(٢) نم، كلمة فارسية تعني رطوبة رؤوس الاصابع.

(٣) يم، بمعنى بحر.

هو بالشكل الذي يؤكد وحدة الله تعالى وبساطته. والقضية التي لا يجب تجاهلها هنا هي أنّ حمل الاشياء على بسيط الحقيقة، ليس من قبيل الحمل الصناعي الشائع. كما لا يوجد معنى محصل هنا للحمل الأولي الذاتي، لأنّ ملاك صحة الحمل في الحمل الأولي الذاتي هو اتحاد الموضوع والمحمول في المفهوم، في حين لا يُثار هذا الاتحاد في المفهوم على صعيد حمل الأشياء على بسيط الحقيقة. ولهذا يُعدّ حمل الأشياء على بسيط الحقيقة نوعاً من الحمل الذي لو أسميناه حملاً مشوباً على الصرف أو حملاً محدوداً على المطلق، لما نطقنا جزافاً.

١٩٩٨م

طبيعة الفلسفة وقواعدها العامة

قيل الكثير حول طبيعة الفلسفة والفيلسوف. ومهما قيل على هذا الصعيد فلا ريب في أنّ المعرفة الفلسفية ليست تحدّد مستوى اعتبارها فحسب، وانما تنبري لدراسة سائر انواع المعرفة وتعطي رأيها فيها أيضاً.

صحيح أنّ العلوم الدقيقة تقدم وعلى ضوء تجربتها، صورة غنية جداً وواسعة عن عالم الطبيعة، وتزيد من نفوذها على هذا الصعيد يوماً بعد آخر، غير أن فيلسوف ما وراء الطبيعة يثير السؤال التالي: هل العالم الذي تعكس العلوم الطبيعية صورته، هو العالم الحقيقي الوحيد؟

وللاجابة على هذا السؤال لا بد من دراسة مصادر المعرفة. وتُعدّ دراسة مصادر المعرفة وتحليلها، مسألة فلسفية. وفيلسوف ما وراء الطبيعة وخلال دراسته لهذه المصادر، ليس متلهفاً للاعتماد بشكل قاطع وبدون تروّ على المعرفة الحاصلة عن العلوم الطبيعية. فهو يتميز بأفق واسع من الرؤية والتفكير بحيث ينسجم مع نفس الانسان السيالة البسيطة. فالنفس الناطقة وحسب الكثير من الحكماء الالهيين، جزء من عالم الاطلاق والمرسلات، ولهذا تألف المعاني الكلية والمطلقة كثيراً. وقد يُقال هنا: لقد تقوّض الاعتقاد بوحدة الانسان والطبيعة والعلاقة بين بساطة النفس الناطقة وادراك الكليات، بعد تقوض قواعد عالم

القرون الوسطى، وبدا نظام الوجود في نظر الوجدان النقّاد للعصر الجديد خالياً من كل حكمة ومعنى كليٍّ وذاتي. فقد تمزق كل شيء في هذا العصر وارتفع كل اتصال وارتباط عن العالم.

وقد أعلن المفكر الفرنسي المعروف «باسكال» في «الأفكار» عن تذمره من الطبيعة الخرساء والعالم الذي يرى الانسان نفسه غريباً فيه بشكل كامل. ويرى أنّ الظواهر في هذا العالم الغريب على الانسان، مرتبطة بشيء لا يتصل به الانسان رغم ما لديه من ألمعية وقدرة على النظر في بواطن الامور، ولا يستطيع اضفاء الوحدة والكلية على أفكاره حول عالم الوجود. ففي ذلك العصر الذي كان فيه نظام الطبيعة دليلاً على وجود الله وعلامة على حكمته العليا الناظمة، كان كل شيء له معنى، وكانت المعاني كافة مرتبطة فيما بينها ضمن نظام متّسق؛ أما العالم الذي يعاني من الاضطرابات في هذا اليوم، كيف بامكانه أن يقود الانسان الى الوحدة والترابط؟

وقد دفعت غربة الانسان مع الطبيعة وخصومته لها بأشخاص مثل غوته الى هذه النتيجة وهي: الانسان والطبيعة من طبعين مختلفين، ويلزم لمعرفتهما علمان مختلفان. وكلما تعرف الانسان بشكل أكبر على الطبيعة، أدرك بشكل أكبر جهله بذاته وحقيقة وجوده، لوقوفه على التفاوت الكبير والبون الشاسع بين روح الانسان والطبيعة. كما يدرك انّ حياته غير تابعة لأصول وقواعد تتطور الطبيعة على أساسها. فالانسان يقف أمام غربة مرعبة جامدة بحيث لم يعد يرى عالم الطبيعة محلاً آمناً وهادئاً له[١].

وفي ذلك العصر الذي كان فيه الانسان مستأنساً بالطبيعة، كانت القصص والأساطير تُكتَب بشكل آخر بحيث يتّسم بطل القصة أو الاسطورة بالكمالات الخلقية والانسانية عادة. لكن ومنذ ذلك اليوم الذي بدأت غربة الانسان مع الطبيعة وأخذ يظهر الانفصال بينهما، تغيّر بطل القصة بحيث راحت تُرسم له ملامح

---

(١) هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة حميد عنايت، ط طهران، ١٩٧٧، ص ١٦.

شخصية مضطربة قلقة.

وانطلاقاً مما سبق، يمكن القول انّ اكتشاف المزيد من المعلومات المرتبطة بالروح، لا يعني بالضرورة اكتشاف المزيد من أسرار الروح والنفس الناطقة؛ رغم انّ عدم معرفة الكثير عن الانسان ازاء معرفة الكثير عن الطبيعة، يُعدّ نوعاً من معرفة الانسان، لأنّ عدم معرفة الانسان بين الحجم الهائل من المعلومات عن الطبيعة، يكشف عن اتصال الانسان بعالم آخر يختلف عن عالم الطبيعة. وتحدث القرآن الكريم عن مجهولية حقيقة الانسان، وأجاب المتسائلين عن حقيقة الروح بقوله: ﴿يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾.

ولا نريد أن نتحدث عن الآراء والتفاسير التي أُثيرت حول هذه الآية، وانما نؤكد فقط على انّ النفس الناطقة والعلوم الخاصة بها، غير الطبيعة والعلوم المتصلة بها. فالتفكير هو السمة الأساسية التي تميز النفس الناطقة. والتفكير هو الفصل المميز للانسان عن سائر الحيوانات. ولا يتحقق التفكير في الامور، بدون ادراك الكليات والمعاني العقلية. فالفيلسوف المعنوي أو المادي، ليس بامكانه أن يتحدد بحدود الحقائق الجزئية، وانما يتعامل مع الصور الكلية والمعاني العقلية. والذهن الانساني ما أن ينصرف عن المحسوسات الأولية المباشرة، حتى ينطلق لاكتشاف الصور الكلية وأنواع العلل والروابط.

ويرى افلاطون ومن معه في مذهبه حصول المعرفة الحقيقية في ظل معرفة الكليات والصور المعقولة. وقد تجاهل هذا الفيلسوف الكبير الجزئيات، ولم يبد اهتماماً نحو معرفة الامور الجزئية. وفسّر فلاسفة مثل هيغل الأحكام الكلية في فلسفة التاريخ بالتأمل في الجزئيات والانضماميات. ويعتقد هيغل وأتباعه انّ الكلي والجزئي متصل أحدهما بالآخر. ورغم هذا فالعقل مستغن عن العالم، رغم عدم استغناء العالم عن العقل أبداً. صحيح أنّ الطبيعة من حيث هي طبيعة، غريبة على العقل ولا تنتفع به، إلّا أنّ انتفاع الطبيعة بالعقل قد بدأ بظهور الانسان في ميدان الوجود. وقد أطلق شهاب الدين السهروردي على هذا الانتفاع تعبير «العقل

الأحمر». فاللون الأحمر يظهر من تركيب وامتزاج اللـونين الأبـيض والأسـود. ويظهر العقل الأحمر حينما يرتطم نور العقل المشع بظلمة الطبيعة في ساحة الوجود.

وقد يقال هنا: ما يُثار على صعيد الصور المعقولة والمعاني الكلية، لا يحـظى بالاعتبار إلّا اذا كان قائماً على أساس فلسفة افلاطون وشخصيات مثل هيغل، في حين الوضع بصورة اخرى في فلسفة أرسطو وسائر المشائين حيث يُعد الادراك الحسي ومعرفة الامور الجزئية مقدمة للمعرفة. وللاجابة على هذا الاشكال لا بد من القول: صحيح أن فقدان أية حاسة من الحواس الظاهرية للانسان بمثابة فقدان نوع من أنواع المعرفة، لكن لا يمكن القول أنّ أرسطو قد أقام رأيه في المعرفة على أساس اصالة الحس، وانما يؤلف الحس بـالأشياء الجـزئية وجمـعها في الصـور الخيالية، سلسلة من الشروط الضرورية لحصول المفهوم الكـلي لدى الانسـان والاستعداد للحصول عليه. ولهذا لا يمكن عدّ هذا النـوع مـن الامـور مـوجِداً للمفاهيم الكلية. ويمكن القول بتعبير آخر: انّ المعرفة في فلسفة أرسطو كالوجود، أي مثلما تتحقق القوة والفعل على صعيد الوجود، تتحقق القوة والفعل على صعيد المعرفة أيضاً، فيتحول ما هو بالقوة الى مرحلة الفعل. والانسان طـبقاً لفـلسفة أرسطو يبدأ معرفته باحساس الجزئي، ثم يضفي الفعلية شيئاً فشيئاً على المفهوم الكلي الذي هو مندرج فيه بالقوة.

فالصور المعقولة تتحقق اذاً في الأشياء المحسوسة ايضاً، لكن لا يمكن التحدث عنها بصورة مفارقة ومطلقة. فكما انّ الصورة ليست معلولة المادة في عالم الخارج وانما علتها وغايتها، كذلك المفهوم الكلي ليس وليد الاحساس والتخيل في عالم المعرفة، وانما يجب اعتبار التعقل علةً غائية للاحساس، والعقل موجِداً للمفاهيم الكلية بل وحتى عينها[1]. وما يُشاهد في فلسفة أرسطو حول العـقل، يـلاحظ نظيره مع قليل من الاختلاف في آثار الفارابي وابن سينا. وقد رأينا اعتقاد هيغل باستغناء العقل عن الخارج، وخلقه لأحكامه من بـاطنه بشكـل مسـتقل عـن

(١) علي مراد الداودي، العقل في الحكمة المشائية.

التجربة مرحلةً مرحلة. ويرى أيضاً أن تطور أي شيء، يحدث بفعل ضرورة في باطنه، أي صورته المعقولة. فالصورة المعقولة تستمد محتواها من باطنها بشكل ذاتي. والعقل وعاء لا ينتهي لكافة الوجودات الجسمانية والمعنوية، وصورة غير متناهية تحرك المادة، ونتاج ذاته وبداية ونهاية نفسه[١].

والمدهش انّ الفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت يعتقد انّ الانسان ليس جزءاً من الطبيعة من حيث الماهية لأنه جوهر عقلي. وهذا الجوهر لا يُعدّ جزءاً من عالم الطبيعة ولا تابعاً للقوانين العلمية. ومن هنا يُعتبر ادراك معنى الضرورة، من خصوصيات العقل. وحينما لا يوجد العقل، فلا يمكن ادراك معنى الضرورة أيضاً. وقال الفيلسوف الألماني المعروف عمانوئيل «كانت» في «الأساس الماوراء طبيعي للأخلاق» بأنّ الاستخدام النظري للعقل على صعيد الارتباط بالطبيعة يقود الى الضرورة المطلقة للعلة الغائية للعالم. ويقود الاستخدام العملي للعقل على صعيد الحرية الى الضرورة المطلقة ايضاً، ولكن الى الضرورة المطلقة للقوانين المتعلقة بأعمال ذات معقولة فقط. وهذا مبدأ أساسي للعقل، حيث يقود العقل معرفته نحو المعرفة بضرورته مهما كانت طريقة استخدامه لذلك المبدأ[٢].

ويقول الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي بنوع من الكمالات للانسان تتصل بجوهر ذات الانسان وحاق حقيقته. ويعتقد بعدم تفوق أي موجود آخر على الانسان في مثل هذه الكمالات، ولم ينل أي أحد هذه الكمالات قبل الانسان. وما يؤلف أساس هذه الكمالات، هو الاتصال بالمعقولات، ومجاورة الله تعالى، والتجرد عن الماديات. والانسان وفي ذات تجرده واتصاله بالمعقولات، بامكانه وعلى أساس ما لديه من قوى مختلفة ومتعددة، الاشتراك والتدخل في كل من هذه القوى. فالانسان من حيث هو جسم ذو فضاء

---

(١) هيغل، العقل والتاريخ، ص ٣١.

(٢) عمانوئيل كانت، الاساس الماوراء طبيعي للأخلاق، ترجمة حميد عنايت وعلي قيصري، طهران، ص ١٣٨.

وحيّز، ومن حيث انّ لديه جانباً نباتياً يحتاج الى الغذاء ويستمر في نموه، ومن حيث هو حيوان يشارك الحيوانات في خواصها الحيوانية؛ إلّا انه منفرد من حيث العقل والاتصال بالمعقولات، وليس بامكان أي موجود أن يضاهيه. وتحصل الفعلية لدى خاصية الاتصال بالمعقولات، عن طريق تلقي العلوم والمعارف والوصول الى الكمال. ويلعب في ذلك دوراً كبيراً أيضاً، الانقطاع عن الانشدادات السطحية والظاهرية.

كما يجب الانتباه الى انّ العلوم، أنواع مختلفة ومتعددة، والادراكات قابلة للتقسيم الى أقسام متفاوتة. واذا لم يكن الاشتغال بكافة العلوم والاحاطة بها وادراكها، أمراً مستحيلاً، فهو أمر في منتهى الصعوبة على الأقل. ولهذا اختلف أنصار العلوم فيما بينهم، وصرف كل فريق منهم كل اهتمامه على نوع من انواع العلوم وحقل من حقول المعرفة. ولهذا لا بد للعاقل من أن يخطو في طريق الاحتياط ويستخدم طاقته ويزج بها لتلقي أهم العلوم. ولا يُتاح هذا العمل بالطبع إلّا اذا تعلّم من العلوم الاخرى أيضاً بمقدار حاجته وما تقتضيه طبيعة حياته. ويعتقد صدر المتألهين بظهور حاجة الانسان لكل من هذه العلوم، عن طريق تدخل الجسم والقوى الجسمية، مع عدم تجاهل تأثير النزعات النفسية أيضاً. والحكمة الالهية أو العلم الأعلى، هي المعرفة الوحيدة التي تتصل بجوهر ذات الانسان وحاق حقيقته، ولا تأثير للقوى الجسمية وما هو مضاف للجسم عليها[1].

وتتحدث الحكمة الالهية والعلم الأعلى عن الامور العامة ومسائل الوجود. وتحظى بعض القواعد العقلية باهتمام اكبر من غيرها خلال دراسة الامور العامة ومسائل الوجود، مثل قاعدتي عدم جواز صدور الكثير عن الواحد، وامتناع انتقال العرض من موضوع لآخر.

وكنتُ أُفكر ومنذ اشتغالي بطلب الفلسفة بدراسة هذه القواعد وتحديد موضع

---

(١) صدر الدين الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٢ ـ ٣.

كل منها في حركة الفكر الفلسفي. وتحقق هذا الطموح، وصدر لي كتاب قبل عشرين عاماً يحمل عنوان «القواعد الكلية الفلسفية في الفلسفة الاسلامية» باللغة الفارسية وفي ثلاثة أجزاء، تم فيه دراسة مائة وخمسين قاعدة فلسفية مهمة، وأصبح في متناول المهتمين. وقد أُعيد طبعه للمرة الثانية وهو ما يشير الى اهتمام أحباء الفلسفة بما فيه من موضوعات.

وبشّرني قبل أيام المفكر المحترم والفاضل الكريم السيد حسين آل حسين بترجمته للجزء الأول من هذا الكتاب الى العربية وأنه ينوي ترجمة الجزءين الآخرين منه وفق اسلوب الجزء الاول. ولم أُوفّق حتى هذه اللحظة بزيارة السيد آل حسين حضورياً. أتمنى أن التقي بهذا المفكر المحب للفكر في أقرب فرصة وأستفيد من محضره الفيّاض. وأسأل الله تعالى التوفيق المطرد للمترجم المحترم وأُعبّر عن شكري العميق لعمله الثقافي هذا وحبّه للعلم.

١٩٩١م



اصالة الوجود

تُعدّ مسألة اصالة الوجود واعتبارية الماهية، من القضايا الأساسية التي حظيت باهتمام كبير جداً في النقاشات والدراسات الفلسفية، والتي تترتب عليها الكثير من المسائل الفلسفية الاخرى. ويُعدّ صدر المتألهين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) أول فيلسوف اسلامي أثار هذه المسألة وأقام البراهين المحكمة والقوية على اثباتها. ويعتقد هذا الفيلسوف انّ عدم معرفة الانسان بقضية الوجود، يؤدي الى جهله بجميع مبادئ المعارف وأركانها، لأنّ كل شيء يُعرف بالوجود. وحينما لا يُعرف الوجود فلا يُعرف أي شيء[١]. وأشار صدر المتألهين الى قضية تثير التأمل وهي أنّ الوجود، أول كل تصور وأَعرف من كل متصوَّر[٢]. ويُستشف من هذه العبارة بأنّ الوجود ليس أعرف وأجلى في عالم المدركات والمعلومات فحسب، وانما هو أول ما في دائرة الادراكات والعلوم أيضاً.

وعلى النقيض مما ذهب اليه صدر المتألهين الشيرازي حول أهمية الوجود واصالته، أثار الشيخ شهاب الدين السهروردي (٥٤٩ ـ ٥٨٧) فكرة اعتبارية

---

(١) صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية، تصحيح جلال الدين الآشتياني، ١٩٦٧، ص ١٤.

(٢) المصدر السابق.

الوجود، وأصرّ عليها، وأولى هذا الفيلسوف الاشراقي أهميةً كبيرة للاعتبارات العقلية وحاول أن يظهر مفهوم الوجود وكأنّه اعتباري عقلي لا غير.

ونحن لا نشك في استعراض بعض آثار هذا الحكيم الالهي لقضايا لا يمكن قبولها إلّا من خلال القول بإصالة الوجود. ورغم هذا فقد تصلّب في رأيه حول اعتبارية الوجود وأصر عليه. وانبرى في كتاب «التلويحات» للتحدث عن اعتبارية الوجود، وفصّل فيها في كتاب «المشارع والمطارحات»[١]. كما تناولها في آثاره الاخرى ودافع عنها بمختلف المناسبات.

والنقطة الجديرة بالاهتمام هي انّ صدر المتألهين ورغم تصلبه هو الآخر في موقفه واصراره على اصالة الوجود، إلّا انه لم يتجاهل موقف السهروردي، وعدّ أدلته في اعتبارية الوجود، دقيقة ومعتبرة. كما أذعن بهذه الحقيقة وهي انّ من الصعوبة جداً الرد على أدلة شيخ الاشراق، إلّا انه قد أفلح في الردّ عليها عن طريق الهداية الالهية وافاضة الأنوار الربانية، مجيباً بذلك على جميع الشكوك والشبهات، ومبدداً الوساوس المظلمة والأوهام الظلمانية[٢].

ويُعدّ السيد محمد باقر الداماد (ميرداماد) (ت ١٠٤١ هـ)، المفكر الكبير الآخر الذي أكد قبل صدر المتألهين على اصالة الماهية واعتبارية الوجود. وقصر هذا الحكيم المتأله ـ الذي يعد استاذ صدر المتألهين في العلوم العقلية ـ اصالة الماهية واعتبارية الوجود على الممكنات فقط، ورفض كل قول بالماهية فيما يتعلق بالله تعالى، وعدّ حقيقته محض الوجود.

وصرح السيد الداماد في أحيان كثيرة بأنَّ الوجود في عالم العين، ليس زائداً على الماهية قط، وعدّ وجود الشيء، نفس التحقق الخارجي أو الذهني لذلك

---

(١) شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، تصحيح هنري كوربن وحسين نصر، طهران، ١٩٩٣، ج ١، ص ٢٢ «التلويحات»، ص ٣٤٣ «المشارع والمطارحات».

(٢) الشواهد الربوبية، ص ١٣.

الشيء[١]. ويُعدّ رأي السيد الداماد هذا في منتهى القوة والرصانة، إلّا انه يـؤكد على انّ الوجود مفهوم مصدري وجزء من الامور الاعتبارية. والحقيقة هي أننا يجب أن لا نفهم من كون وجود الشيء، نفس التـحقق الخـارجـي أو الذهـني للشيء، انّ مفهوم الوجود يعبّر عن نفس مفهوم الماهيات وذاتياتها، وانما يجب ان نفهم منه انّ الوجود يحكي عن التحقق والثبوت الخارجي للماهية. بتعبير آخر: انّ مفهوم الوجود في مقام الصدق على الماهية، يشير الى خروج الماهية عن حـالة الاستواء بين الوجود والعدم وتحققها في الخارج. ولا شك في انّ المـاهية بحسب ذاتها، لا موجودة ولا معدومة. أي انّ الماهية من حيث هي ماهية، ليست نقيضة العدم، وانما الوجود هو الذي يُعدّ نقيضاً للعدم بالذات.

ومن هنا يُعدّ الوجود موجوداً حقيقياً، والماهية موجوداً بالعرض. وبـتعبير أوضح: التحقق أو الثبوت الخارجي، من شأن تلك الحقيقة التي تُعدّ بذاتها نقيضةً للعدم. ولا يخفى على أهل البصيرة أنّ الماهية لا تُعدّ بذاتها نقيضةً للعدم. ولهـذا حينما يتحدث كبار الحكماء عن عينية الوجود بـالماهية في عـالم الخـارج، فـهم يقصدون أنّ الماهية ليس لديها مصداق وحقيقة غير الوجودات الخاصة. ولا شك في انّ السيد الداماد حينما يقول وعلى غرار سائر كبار الحكماء بأنّ وجـود كـل شيء، نفس التحقق الخـارجي أو الذهني للشيء[٢]، لم يغفل عـن مسألة مـهمة اخرى وهي قاعدة الفرعية والاشكالات التي يمكن أن تثيرها على مسألة اتصاف الماهية بالوجود.

وقد أُثير على مسألة اتصاف الماهية بالوجود الاشكال التالي: لو تحقق هـذا الاتصاف خارج الذهن، لزم أن يكون للماهية ثـبوت، لأنّ ثـبوت شيء لشيء آخر فرع على ثبوت ذلك الشيء الآخر. ولا يخفى على أهل البصيرة بأنّ ثبوت الماهية قبل الوجود، لا معنى محصلاً له. وسعى الحـكماء المسـلمون لدفـع هـذا

---

(١) السيد الداماد، القبسات، طهران ١٩٧٧، ص ٣٧.

(٢) المصدر السابق.

الاشكال كثيراً، إلّا أنّ آراءهم في هذا المجال ليست واحدة. فـالبعض يـرى انّ قاعدة الفرعية تختص بمفاد الهليات المركبة ولا تصدق على الهليات البسيطة، فيما يرى آخرون أنّ ما جاء في هذه القاعدة ليس سوى استلزام وهو يختلف عـن الترتب والابتناء. وهناك فئة اخرى تنكر الوجود وتقول بأنّ الوجـود ليس له ثبوت لا في الذهن ولا في الخارج. فالماهية من وجهة نظرهم تتحد مع مـفهوم الوجود؛ ومفهوم الوجود ليس سوى أمر بسيط[١].

واتخذ السيد الداماد موقفاً ازاء اتصاف الماهية بالوجود، بحيث لم يدع فرصة لاثارة هذه الاشكالات. واستفاد صدر المتألهين الشيرازي من رأي استاذه بهذا الشأن وعبّر عن عدم اعتقاده بصدق قاعدة الفرعية على مفاد الهليات البسيطة. ولم يتردد السيد الداماد لحظة واحدة عن تأييد فكرة اصالة المـاهية واعـتبارية الوجود، وكان يدافع عن موقفه بصلابة[٢].

وليس بالمستطاع تجاهل الحقيقة التالية وهي: كـان هـناك عـدد كـبير مـن المؤيدين لفكرة اصالة الماهية قبل صدر المتألهين الشيرازي الذي عاش في القرن الحادي عشر الهجري. وحتى هذا الفيلسوف الكبير كان يدافع عنها بحماس لبعض الوقت قبل أن يغيّر رأيه فيها. وقد اعترف نفسه بأنه كان أصلب رأياً من غيره في القول باصالة الماهية واعتبارية الوجود حتى هداه الله تعالى وحصل له انكشاف أدرك فيه انّ القضية على العكس تماماً، وأنّ المـاهيات التي تُـعرف عـند أهـل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة، لم تشم رائحة الوجود قط[٣].

وانبرى صدر المتألهين بعد أن انكشفت له اصالة الوجود بفضل الهداية الالهية، لدراسة آثار الفلاسفة وتوصل الى هذه النتيجة وهي انّ الحكماء المشائين يقولون باصالة الوجود واعتبارية الماهية أيضاً. والحـقيقة هي انّ ذلك لم يُطرح بشكـل

---

(١) الأسفار، ج ١، ص ٤٤.
(٢) ميرداماد، القبسات، ص ٣٧.
(٣) صدر الدين الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٤٩.

صريح وواضح في آثار المشائين. ولا يخلو من الإشكال نسبة هذه الفكرة اليهم بشكل قاطع. أما لو عدَّ أحدُ حكماءَ الاشراق من أتباع الشيخ شهاب الدين السهروردي، من القائلين باعتبارية الوجود لما قال جزافاً.

ولا بد من الالتفات الى عدم وقوع فكرة اصالة الوجود في موقعها الحقيقي قبل صدر المتألهين الشيرازي، ولم تمارس دورها الرئيس. ولهذا يبدو من الصعوبة بمكان تحديد الموقف الفكري لكثير من الحكماء الذين سبقوا ملا صدرا في هذه الفكرة، وليس بالامكان القطع بنمطهم الفكري والأساس الذي يقوم عليه. لكن وبعد عرض صدر المتألهين لهذه الفكرة في الحكمة المتعالية وعثورها على موقعها الحقيقي، اتضح النهج الفكري للأشخاص أيضاً، وانبرى الحكماء لتحديد مواقفهم على هذا الصعيد. فأولئك الذين كتبوا بعد صدر المتألهين الشيرازي في مضمار الحكمة والفلسفة، أخذوا يفصحون عن نمطهم الفكري والكشف عن أحد الخندقين اللذين تخندقوا فيهما: اصالة الوجود أو اصالة الماهية. ولا شك في انّ قيام التفكير على أساس مبدأ اصالة الوجود، يؤدي الى نتائج تختلف عن النتائج التي يفرزها التفكير على أساس اصالة الماهية. ولهذا لا يجوز أي تسامح على هذا الصعيد، ولا بد للمفكرين من التفكير بشكل جاد وأساسي. ورغم وضوح فكرة صدر المتألهين وقوة استدلالاته وبراهينه عليها، ورغم شيوعها وتحولها الى تيار غالب، إلّا اننا نعرف أشخاصاً قد خرجوا عن هيمنة استدلاله، ودافعوا بصلابة وحماس عن فكرة اصالة الماهية. ومن هؤلاء: عبد الرزاق اللاهيجي، والقاضي سعيد القمي، والشيخ رجب علي التبريزي وبعض تلامذتهم وأتباعهم.

وانبرى بعض المعاصرين ولأسباب لا مجال لذكرها هنا، لمعارضة صدر المتألهين ورفض فكرة اصالة الوجود. ولا نجد بين الذين قالوا باصالة الماهية بعد صدر المتألهين من هو في مستوى عبد الرزاق اللاهيجي، رغم انه عرض في كتاب «شوارق الالهام» وسائر آثاره الاخرى أفكاراً تنسجم مع مذهب صدر المتألهين ويُشَمّ منها رائحة اصالة الوجود. ولهذا يرى بعض المفكرين المعاصرين انّ عبد

الرزاق اللاهيجي بحسب الباطن، من القائلين باصالة الوجود واعتبارية الماهية.
ويرى السيد جلال الدين الآشتياني انّ المحقق اللاهيجي يقول باصالة الوجود، إلّا انه كان يخفي فكرته هذه خوفاً من العلماء السطحيين في تلك الفترة. كما انه ورغم تأليفه لكتاب الشوارق باسلوب المتكلمين ورعايته فيه لجميع جوانب التقية، إلّا انه صرح في مطلعه بأنه قد وضع نفسه هدفاً لطعن المعاصرين بتأليفه لهذا الكتاب[١].

والطريف في الأمر أنّ المحقق اللاهيجي قال في موضع آخر بأنه قد ذهب الى اصالة الماهية لرفع توهم استغناء الماهية من الجعل ورفع الامكان عنها ودخولها في مملكة الوجوب الذاتي، واذا رُفع هذا التوهم فلا مضايقة من اصالة الوجود واعتبارية الماهية كما هو مذهب استاذه الحكيم الالهي[٢].

ويرى البعض أنّ ما قاله المحقق اللاهيجي حول موقفه من اصالة الماهية، يصدق ايضاً على موقف الشيخ شهاب الدين السهروردي ازاء هذه المسألة نفسها؛ لأنّ فكرة «ثبوت الماهيات منفك عن الوجود» كانت شائعة في ذلك الزمان. ولهذا من الممكن أن يثير القول باصالة الوجود توهم عدم حاجة الماهيات الى الجعل وأنها أزلية. وكان شيخ الاشراق على علم بذلك، لهذا انبرى الى القول باعتبارية الوجود واصالة الماهية لتبديد هذا التوهم[٣].

وسواء كان ما ذهب إليه هؤلاء صحيحاً ام غير صحيح، إلّا انه لا يمكن الارتياب في هذه الحقيقة وهي أنّ بعض ما ورد في آثار هذين المفكرين الكبيرين، منسجم مع اصالة الوجود بقدر عدم انسجامه مع اصالة الماهية. وربما ليس من الجزاف أن نقول بأنّ هذا الكلام يصدق على الكثير من القائلين باصالة الماهية. وقلما نجد بين انصار القائلين باصالة الماهية من هو ملتزم بجميع اللوازم

---

(١) جلال الدين الآشتياني، منتخبات من آثار حكماء ايران الالهيين، ج ١، ص ٢٧٩.
(٢) نفس المصدر، الهامش، ص ٢٧٧.
(٣) سمعت هذه الكلمات خلال تتلمذي على المرحوم السيد أبي الحسن الرفيعي ـ القزويني.

المترتبة على هذا القول وثابت على موقفه في جميع المواضع.

ويأخذ الكثير من المفكرين المسلمين في مسألة الوجود بنظرية يقول جلال الدين الدواني انّ عنوان «ذوق التأله» يصدق عليها، إلّا أنّ هؤلاء من الجانب الثاني يدافعون عن اصالة الماهية بشدة. ولا يخفى على العارفين بالمسائل الفلسفية عدم انسجام القول باصالة الماهية مع مفهوم «ذوق التأله» أبداً؛ لأنّ الذي يأخذ بنظرية «الحصص» بمقتضى «ذوق التأله»، سيواجه نوعاً من الثنوية حينما ينبري للقول باصالة الماهية. ويعتقد أنصار نظرية «ذوق التأله» بوحدة الوجود وكثرة الموجود، أي انّ حقيقة الوجود واحدة وقائمة بذاتها. ويرى هؤلاء أن لا مجال للكثرة الى الوجود، وأنّ ما يُعدّ كثيراً، لا يتعلق إلّا بالماهيات المنسوبة الى الوجود. ويؤكد أنصار المذهب المنسوب الى «ذوق التأله» على أنّ اطلاق عنوان «الموجود» على حقيقة الوجود، يعني أنّ الموجود نفس الوجود. غير أنّ اطلاق هذا العنوان على الماهيات، ليس إلّا لنسبة الماهيات الى الوجود، مثل اطلاق «اللابن» و«التامر» على من له نسبة مع اللبن والتمر[١].

ودراسة نظرية «ذوق التأله» تكشف عن اصرار القائلين بها على القول باصالة الماهية، وعدم ثباتهم في الالتزام بلوازمه.

وقد يُقال هنا: لماذا لا يعبأ كبار رجال الفكر بلوازم مواقفهم وكلامهم، ولماذا لا يلتزمون باللوازم المترتبة على نظرية اصالة الماهية رغم قبولهم لها كنظرية أساسية؟

ويمكن القول في الاجابة على ذلك انّ اصالة الوجود أو اصالة الماهية، لم تكن أي منهما عند السيد الداماد أو صدر المتألهين بالشكل الذي لا بد فيه من قبول واحدة ورفض الاخرى. ولهذا نشاهد عدداً كبيراً من المفكرين يتحدثون بما ينسجم مع اصالة الماهية في بعض الأحيان، وبما ينسجم مع اصالة الوجود في أحيان اخرى.

---

(١) الحاج ملا هادي السبزواري، شرح غرر الفرائد المعروف بشرح المنظومة، ص ٥٧.

المسار التاريخي لمسألة اصالة الوجود

هناك اختلاف دائماً حول موقع بحث اصالة الوجود والترتيب الذي يحتله منطقياً وفنياً بين المباحث. ويرى البعض أنّ هذه المسألة يجب أن تُعرض بعد المسائل التالية:

١ ـ الاعتقاد بالواقعية العينية في عالم خارج الذهن.

٢ ـ القول بالاشتراك المعنوي للوجود، واطلاق كلمة الوجود على الموجودات كافة بمعنى واحد.

٣ ـ زيادة الوجود على الماهية، وأنّ ما يُفهم من الوجود في الموجودات الامكانية، غير ما يُمكن أن يُفهم من الماهية.

وهناك من لا يأخذ بهذا الترتيب ويرى انّ الانسان وبعد اعترافه بمبدأ الواقعية العينية في عالم الخارج، بامكانه دراسة اصالة الوجود أو اصالة الماهية مباشرة[1].

ولسنا بصدر الحديث عن المبادئ التي لا بد من دراستها قبل اصالة الوجود أو اصالة الماهية، ونكتفي بالتذكير في انّ مسألة زيادة الوجود على الماهية، من المسائل التي تلعب دوراً اساسياً في مبحث الاصالة. والحقيقة هي انه حينما تُدرس مسألة زيادة الوجود على الماهية، فلا بد من استعراض نظرية اصالة الوجود أو اصالة الماهية أيضاً؛ غير انّ هذه النظرية لم تُطرح بشكل صريح وواضح ولأسباب مجهولة حتى القرن الحادي عشر الهجري. ومن هنا تتضح لنا أهمية ما قام به السيد الداماد وصدر المتألهين في القرن الحادي عشر، لا سيما وقد أفلحا في سدّ نقص تاريخي كبير. والجدير بالذكر انّ عرض بعض القضايا الفلسفية في تاريخ الفلسفة الاسلامية، قد خضع للمواقف التي كان يتخذها المتكلمون ازاء الفلاسفة.

فمسألة تغاير الوجود والماهية، قد جيء بها رداً على رأي بعض المتكلمين كأبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري والقائلين بوحدة الوجود والماهية ذهناً وخارجاً. كما لا يمكن تجاهل دور العرفاء على هذا الصعيد أيضاً. وخضعت

---

(١) العلامة محمد حسين الطباطبائي، اصول الفلسفة، قم، ج ٣، ص ٣٩.

قضية وحدة الوجود للدراسة والتأمل في آثار الشيخ الاكبر محيي الدين ابن العربي. كما أشارت آثار جلال الدين البلخي (الرومي) الى فكرة وحدة الوجود وتغايرها مع الماهيات.

وكان أبو نصر الفارابي أول فيلسوف اسلامي تحدث عن فكرة تغاير الوجود والماهية وأدخلها الى دراساته الفلسفية. والجدير بالذكر انه وبعد اثبات التغاير المفهومي بين الوجود والماهية، أُثيرت القضية التالية أيضاً وهي: حينما يكون الشيئان في الذهن ليس أحدهما عين الآخر ولا جزءاً من الآخر، فكيف يمكن القبول بأنهما متحدان في الخارج وليس لديهما سوى ما به الازاء واحد؟ وهنا تُثار انتزاعية الوجود. وقد أجاب الفارابي في رسالة «المسائل الفلسفية والأجوبة عنها» على السؤال التالي: هل يوجد في قضية «الانسان موجود» محمول ام انّ هذا النوع من القضايا لا محمول له؟ وأشار الفارابي الى الاختلاف بين المتقدمين بهذا الشأن وقال هناك من يرى عدم وجود محمول لهذه القضية أساساً، لأنّ وجود كل شيء ليس سوى ذلك الشيء، في حين أنّ المحمول من حيث هو محمول، غير موضوع القضية. وهناك من ينظر لهذا النوع من القضايا من منظار منطقي فيرى له موضوعاً ومحمولاً يؤلفان أجزاءه.

ومن الواضح انّ القضية حينما تكون ذات أجزاء مختلفة، ويتحقق الصدق والكذب فيها، فلا بد من القول بأنها ذات محمول. ويرى الفارابي صدق الرأيين السابقين اعتقاداً منه أنّ هذا النوع من القضايا ذو محمول من جهة، وبدون محمول من جهة اخرى[١].

ولسنا في معرض دراسة كيف انّ الفارابي قد أبدى شكوكه بالوجود المحمولي قبل عمانوئيل كانت بقرون، فهذا خارج عن اطار موضوع هذه الدراسة. وانّ ما يجب الاشارة اليه هو انه قد أثبت من خلال ذلك، التغاير بين الوجود والماهية. وقد أشار الى اختلاف آراء المتقدمين والمتأخرين في هذه المسألة دون أن يوضح

---

(١) مجموعة فلسفة أبي نصر الفارابي، مصر، ص ٩٧.

من هم المتقدمون والمتأخرون. لكن ونظراً لعدم ازدهار الفلسفة في العالم الاسلامي في أيام الفارابي، فمن المحتمل انه يقصد بهما فئتين من المتكلمين. ولا شك في عدم تناول أحد لفكرة «زيادة الوجود على الماهية» في أيامه، ولهذا عبّرت عن نفسها على شكل سؤال مهم وأساسي. وقد أجاب الفارابي على سلسلة من الأسئلة الرئيسة المهمة، كان هذا السؤال من بينها.

وتحدث ابن سينا على هذا الصعيد أيضاً وأدخل هذه الفكرة الى نظامه الفلسفي. ويعد كلامه فيها أكثر وضوحاً من كلام الفارابي. وقد برهن عليها من خلال استعانته بمثال المثلث وقال بأنّ الانسان قد يدرك أحياناً معنى المثلث وماهيته في ذهنه، إلّا انه يتردد في ذات الوقت في وجوده الخارجي. ولا شك في أنّ ما وقع مدرَكاً في عالم الذهن، غير ذلك الشيء الذي خضع للتردد والشك في عالم الخارج. وهذا يدل على أنّ الوجود غير الماهية، والتغاير بينهما أمر لا يقبل الشك. ولم يبرهن ابن سينا على زيادة الوجود على الماهية فحسب، وانما على التفاوت بين علل الوجود وعلل الماهية أيضاً. وعلل الوجود عنده هي العلل الفاعلية والغائية، اما علل الماهية فهي عبارة عن علل القوام[1].

صحيح انّ ابن سينا لم يتحدث بشكل صريح وواضح عن اصالة الوجود واعتبارية الماهية، ولكن يمكن أن نستشف مما ذهب اليه على صعيد التفاوت بين علل الوجود وعلل الماهية، انه يدافع عن اصالة الوجود وينظر الى الماهية كأمر اعتباري. وقد لا يستحسن البعض هذا الكلام، لكن لو أنعم النظر في عبارة الشيخ الرئيس لتأكد اننا لم نجازف في الكلام. ولا شك في انّ ابن سينا شخصية فلسفية تتحدث وفقاً للمعايير الفلسفية . غير انّ البيئة التي كان يعيش فيها، كانت مكتظة بالنقاشات الدينية والكلامية. ولهذا لم يكن ليتجاهل ما كان يجري من حوله. وقضية انفكاك الوجود عن الماهية، من بين القضايا التي كان يدور حولها نقاش وجدل في دائرة المباحث الكلامية. وقد اكتسبت هذه القضية أهميتها

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٤.

من اتصالها المباشر بالاعتقاد بعلم الله السابق. وعلم الله السابق هو انّ الله عالم بجميع الأشياء قبل أن يخلقها وأنه خلقها عن علم.

وواجه بعض المتكلمين مشكلة في هذه القضية تتحدد من خلال السؤال التالي: كيف يمكن للشيء أن يتعلق به العلم وهو لم يُخلَق بعد؟ وأُبديت الكثير من الآراء والاجابات من مختلف الفرق والمذاهب. فهناك فئة من المتكلمين ترى انّ المعدوم شيء وذات، وبامكان العلم ان يتعلق بالشيء والذات. ويقول الجهم بن صفوان انّ الشيء حادث والله تعالى هو الموجود الوحيد الذي يجعل الشيء شيئاً. وترى الأشاعرة عدم وجود أي تفاوت بين الوجود والثبوت والشيئية والذات(١).

وتُعدّ مسألة الأعيان الثابتة عند العرفاء، من المسائل الأساسية التي لا يمكن تجاهل دورها في هذا المجال. ولسنا في معرض الحديث عن الأعيان الثابتة عند العرفاء وثبوت المعدوم عند المتكلمين، إلّا اننا نشير فقط الى وجود ارتباط بين فكرة زيادة الوجود على الماهية وبين ما ذهب اليه المتكلمون من جانب والعرفاء من جانب آخر.

واذا علمنا انّ فكرة زيادة الوجود على الماهية، تُعدّ من اللبنات الاولى في هيكل اصالة الوجود أو الماهية، فلا بد لنا أن نذعن بتأثير ما أثاره كل من العرفاء والمتكلمين حولها، على مصير مسألة اصالة الوجود أو الماهية. فحينما يتحدث ابن سينا عن انفكاك الوجود عن الماهية، فهو يعلم بحدوث هذا الانفكاك في عالم الذهن فقط، ولا وجود لمثل هذا الانفكاك بينهما في الخارج. كما انه يعلم بامتناع اتحاد أمرين متحصلين. واذا ما حصل بين أمرين اتحاد، فلا بد أن يكون أحدهما متحصلاً والآخر غير متحصل. وهنا يُثار هذا السؤال الأساسي: من هو المتحصل من بين مفهومي الوجود والماهية ومن هو اللامتحصل؟ ولم يُثر هذا السؤال بشكل صريح في آثار الفلاسفة المسلمين الى ما قبل القرن الحادي عشر

---

(١) عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، تحقيق الفرد جيوم، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٣، ص ١٥١.

الهجري، إلّا انّ السؤال من الأهمية بحيث لا يستطيع الانسان التخلي عن انتخاب أحدهما في عالم الواقع ونفس الأمر. بتعبير آخر: الانسان لا يمكنه ان يتوصل الى نتائج مطلوبة في مواقفه الفكرية ـ الفلسفية بدون احدى نظريتي اصالة الوجود أو اصالة الماهية. ومن الواضح أنّ هذا السؤال لو يُطرح بشكل واضح وصريح، لاتضحت المواقف الفكرية على هذا الصعيد أيضاً. ولكن حتى اولئك الذين لم يواجهوا هذا السؤال بشكل صريح، فانهم يرتبطون في مواقفهم الفكرية بأحد الفريقين القائلين باصالة الوجود واصالة الماهية.

وليس بامكان أحد ان يزعم باتسام الوجود والماهية كليهما بالاصالة والتحصل ثم اتحادهما في ذات الوقت. لأنّ القول باصالة الوجود والماهية يستلزم أن يكون كل شيء من الأشياء الموجودة في الخارج، شيئين متباينين، وهذا أمر باطل بالضرورة، كما يستلزم عدم تحقق الحمل بين الوجود والماهية والتركيب الحقيقي في الصادر الأول. ومن يؤمن باصالة الوجود والماهية، كيف يمكنه أن يعتبر الوجود نفس تحقق الماهية؟ وهذه المشكلات هي التي لم تسمح لأي من الحكماء بالقول باصالة الوجود والماهية معاً. وذكر الحاج هادي السبزواري في بعض تعاليقه على كتاب «شرح المنظومة» بأنّ أحد معاصريه ممن لم يتوفر لديه التعمق في القواعد الفلسفية والحكمية قال باصالة الوجود والماهية معاً. ولم يذكر السبزواري اسم هذا الشخص، إلّا انّ الدراسات تشير الى انه لم يكن سوى الشيخ أحمد الاحسائي[١].

القول باصالة الوجود والماهية معاً، لا معنى له وشبيه بالقول بعدم اصالتهما معاً. فالذي ينكر اصالة الوجود واصالة الماهية، يضع قدمه في ذات الطريق الذي وضع السوفسطيون أقدامهم فيه من قبل. كما انّ الذي يقول باصالتهما معاً، يُصاب بنوع من الثنوية والتعددية بحيث لا يُتاح له التحرر منه.

وعلى ضوء ما سبق يمكن أن نقول بأنّ الحكماء الاسلاميين، قد سلكوا في

---

(١) الحاج ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة، ص ٤٣ و ٢١٢.

مواقفهم الفكرية اما اسلوب القول باصالة الوجود واعتبارية الماهية، أو اسلوب اعتبارية الوجود واصالة الماهية. وسواء قيل باصالة الوجود أو باصالة الماهية، فلا شك في انّ الماهية موجودة بالوجود. وهذا معناه تحقق نوع من الارتباط بين وجود الشيء وماهيته باستمرار. وهنا لا بد للسؤال التالي أن يُثار: ما هو نوع هذا الارتباط القائم بين وجود الشيء وماهيته؟ وهل هو ارتباط ضروري أو يتم عن طريق الصدفة؟ ويعتقد صدر المتألهين الشيرازي بوجود تلازم عقلي بين وجود كل شيء وماهيته، وعدم وقوع هذا الارتباط عن طريق الصدفة. ويرى انّ التلازم العقلي بين شيئين، هو بالشكل الذي يتحقق أحد هذين الأمرين المتلازمين بالآخر، أو يرتبط كلاهما بأمر ثالث بحيث يربط هذا الأمر الثالث بينهما. ويرفض صدر المتألهين الشق الثاني ويقول بما أنّ أحد الأمرين المتلازمين ـ أي الماهية ـ ليس مجعولاً ولا يُعدّ موجوداً في نفسه أيضاً، فلا يمكن أن يقال بأنّ الأمر الثالث يربط بينهما. ومن هنا فالملازمة العقلية بين وجود الشيء وماهيته لا تتحقق إلّا في الشق الأول. وتجدر الاشارة الى انّ الماهية لا تقتضي الوجود في هذه الملازمة، لأنه لو كان الأمر هكذا فلا بد أن تكون الماهية موجودة قبل الوجود، وهو ما يُعدّ محالاً.

اذاً فالوجود هو المتقدم في هذه الملازمة العقلية، والماهية تابعة له. وتبعية الماهية للوجود ليست من قبيل تبعية موجود الى موجود آخر، وانما من قبيل تبعية الظل للشخص والشبح لذي الشبح. ومن الواضح عدم وجود التأثير والتأثر في نوع الارتباط بين الشخص والظل، وانما هناك شخص يُعدّ الظل جزءاً لا ينفك عن لوازمه. والوضع بهذا المنوال أيضاً على صعيد وجود الشيء وماهيته. بتعبير آخر: الوجود موجود بالذات والماهية موجودة بالعرض. وهنا بالذات يتضح سرّ الاتحاد بين الوجود والماهية[1].

وقد اختطف صدر المتألهين الشيرازي كأس السبق من الجميع في اسلوب

---

(١) صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية، ص ٨.

التعبير عن اصالة الوجود واعتبارية الماهية، وعُدّ رائداً على هذا الصعيد. ووقع مفكرون كثيرون تحت تأثير أفكاره وعبّروا عن نزعتهم نحو اصالة الوجود. ورغم ذلك نجد بين المفكرين الذين تلوه فئة تعارض فكرة اصالة الوجود وتدافع بقوة عن اصالة الماهية، والجدير بالذكر انّ عدداً كبيراً من المعارضين لاصالة الوجود، تدفعهم الدوافع الدينية نحو هذه المعارضة قبل الدوافع الفلسفية، ويعتقدون انهم يدافعون عن حياض الدين المقدس بدفاعهم عن نظرية اصالة الماهية. فهم يرون أنّ نظرية اصالة الوجود توجب القول بالاشتراك المعنوي في الوجود، والذي ينتهي بالوحدة التشكيكية للوجود. وهم يرفضون هذه الوحدة ويعتبرونها مغايرة للاصول الاسلامية على صعيد التوحيد الالهي. ولهذا هبوا وبكل ما بوسعهم لمعارضة مبدأ اصالة الوجود واحلال اصالة الماهية بدلاً منه. ونجد بين هؤلاء جماعة ليست بالقليلة لعبت دوراً في نشر فكرة اصالة الماهية، وصنفت الكثير من الآثار في هذا المجال، كالشيخ رجب علي التبريزي، وعلي قلي بن قرجغاي خان، والقاضي سعيد القمي.

وتوجد شخصيات معاصرة تقول باصالة الماهية كالشيخ محمد صالح المعروف بالعلامة الحائري المازندراني الذي عارض بشدة نظرية اصالة الوجود. وعَدّ هذا العلامة وطبقاً لتفسير خاطئ ، ابن سينا من القائلين باصالة الماهية وقال بأن جمهور الحكماء يرون أنّ تركيب ماهية الجسم من الجوهر المادي والجوهر الصوري تركيب انضمامي، في حين يرى الميرداماد هذا التركيب تركيباً اتحادياً. وأكد بأنّ الاعتقاد بالتركيب الانضمامي دليل على قول المشائين باصالة الماهية، وأنهم يقولون بتعدد الموجودات لا الوجودات كما نُسب ذلك اليهم خطأ، وهذا ما أكده صاحب المحاكمات[1].

وبعد أن ألّف كتاب «حكمة أبي علي سينا» في عدة أجزاء وعبّر عن رفضه

---

(١) العلامة محمد صالح الحائري المازندراني، حكمة ابي علي سينا، «كتاب الهيات عامة وخاصة»، ١٩٨٣، ص ٨٠ ـ ٨١.

لنظرية اصالة الوجود، قال بأنه تلق رسائل عديدة من علماء ايران والعراق أثنوا فيها عليه لما وصفه بعمله العلمي الذي يُرضي الله. كما تلق رسائل عديدة اخرى تطالبه بالرد على براهين اصالة الوجود للحكيم علي المدرس الزنوزي التي وردت في كتاب «بدائع الحكم». ولبّى العلامة الحائري رغبة هؤلاء فألّف رسالة تدعى «ودائع الحكم في كشف خدائع بدائع الحكم». وكما نرى من عنوان هذه الرسالة فقد وصف العلامة الحائري براهين الحكيم الزنوزي في الاصالة بالخدائع، ووصف ردّه عليها بودائع الحكم[1]!

ولا نريد أن نناقش مدى اعتبار ردّ الحائري على براهين الزنوزي، إلّا اننا لا نستطيع أن لا نثير هذا السؤال: لماذا يعد الحائري المازندراني البرهنة على مسألة فلسفية مهمة، خداعاً؟ والمطلعون على آثار الزنوزي يعلمون بأنّ هذا الحكيم الورع ليس من أهل الخداع والتضليل، ويتحدث عن مواقفه الفكرية والفلسفية بوضوح وصراحة. والذي يتعامل مع الاستدلال العلمي والفلسفي لا يُصان من الوقوع في الخطأ؛ ولكنّ عدم الصون من الوقوع في الخطأ شيء والخدعة شيء آخر. أضف الى ذلك انّ الكلام الغليظ وغير اللائق لا يحل أية معضلة فكرية وفلسفية، ويعد أمراً غير مستحسن في السنة الاسلامية.

وبين العلماء المعاصرين، هناك آخرون يعارضون نظرية اصالة الوجود معارضة شديدة، ويدافعون عن نظرية اصالة الماهية. ومن هؤلاء ميرزا جواد الطهراني، وهو عالم ورع ومتق. وألّف كتاباً يحمل عنوان «ماذا يقول العارف الصوفي» ويبحث قضية الوجود والماهية. وقد اهتم هذا المؤلف وقبل أي شيء آخر بفكرة «وحدة الوجود» وعدها أمراً موهوماً وغير اسلامي. كما رأى كالحائري المازندراني انّ القول باصالة الوجود يستلزم القول بالاشتراك المعنوي للوجود والذي يُعدّ أساس وحدة الوجود. ومن هنا نفهم أنّ الباعث وراء معارضة هذا العالم المعاصر لاصالة الوجود، باعث ديني والذي هو نوع من

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٣.

الشعور بالمسؤولية.

ولا بد من الالتفات الى انّ أفكار ميرزا جواد الطهراني، تمثل حركة فكرية بدأت قبل حوالي نصف قرن في مدينة مشهد المقدسة، مؤسسها المرحوم ميرزا مهدي الاصفهاني الذي يتّسم بنوع من التأثير النفسي والجذبة الروحية، وترك آثاراً عميقة في أفكار وعقائد تلامذته. ويعارض اغلب العلماء والفضلاء المرتبطين بهذا التيار الفكري ـ وهم ليسوا قلة ـ مسألة اصالة الوجود، ويدافعون بشدة عن اصالة الماهية. كما نلاحظ في آثارهم ومقالاتهم معارضة شديدة لصدر المتألهين الشيرازي ونظرية اصالة الوجود.

براهين اصالة الوجود

أُقيمت براهين عديدة على اثبات اصالة الوجود بلغ عددها في بعض الكتب ستة براهين[1]. ولم يأخذ البعض بجميع هذه البراهين واكتفى ببعضها. وأشار صدر المتألهين خلال مختلف آثاره الى بعضها أيضاً، إلّا انه جمع هذه البراهين بأسرها في كتاب «المشاعر». ويبدو انّ الحاج السبزواري قد تأثر بهذا الكتاب في الأدلة التي استدل بها على اصالة الوجود. والبراهين التي أوردها صدر المتألهين في «المشاعر»، عبّر عنها بالشواهد، وهي ثمانية، كالآتي:

الشاهد الأول، حقيقة كل شيء وجوده. وتترتب آثار وأحكام كل شيء بواسطة الوجود. ومن هنا فالوجود أولى للكشف عن الحقيقة من غيره، لأنّ أيّ أمر آخر لا يلحق بالحقائق إلّا بواسطة الوجود. وليس جزافاً لو قيل بأنّ الوجود يمثل حقيقة الحقائق كافة. أي انّ الوجود لا يحتاج في حقيقته الى حقيقة اخرى، وانما يؤلف بذاته عالم الخارج والعين، فيما لا يتحقق ما هو غير الوجود ـ أي الماهيات ـ إلّا بواسطة الوجود في عالم العين والخارج.

الشاهد الثاني، العارفون بالمسائل الفلسفية يعلمون جيداً أنّ الموجود أو

(١) الحاج ملا هادي السبزواري، شرح المنظومة، ص ٤٣.

الوجود ينقسمان الى قسمين خارجي وذهني. ولا شك في أن عالمي الخارج والذهن لا يعدّان وعاءً للموجودات؛ لأنه حينما يقال بأنّ الشيء الفلاني موجود في عالم الخارج أو في عالم الذهن، فلا يُراد من ذلك أنّ هذين العالمين وعاء أو محل يستقر فيه ذلك الشيء أو الموجود، وانما المقصود هو انّ ذلك الشيء ذو وجود مترتبة آثاره عليه. وحينما يُقال أنّ الشيء الفلاني موجود في الذهن، فالمراد هو أنّ الآثار والأحكام الخارجية لذلك الموجود لا تترتب عليه.

وعلى ضوء ذلك يمكن القول لو انّ الماهية هي الأصيلة والمتحققة في الخارج فقط، لزال أي اختلاف بين الوجودين الذهني والخارجي. وهو باطل بالضرورة لأنّ الماهية قد تتحقق في الذهن دون أن توجد في الخارج.

الشاهد الثالث، لو كانت موجودية الأشياء وتحققها بماهيتها فقط لا بأمر آخر، لاستحال حمل بعض الماهيات على البعض الآخر أو الحكم باتحادها، لأنّ الحمل يعني اتحاد مفهومين متغايرين في الوجود. ويُشعر الحكم بهذا النوع من الاتحاد ايضاً.

ويمكن القول بتعبير آخر: انّ حمل الشيء على الشيء بمثابة اتحاد هذين الشيئين في الوجود واختلافهما في المفهوم والماهية. ولا شك في اختلاف معيار الغيرية عن معيار الاتحاد. وعبّر الحكماء عن هذا الاتحاد حينما قالوا: «الحمل يفضي الى الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن». واذا كان وجود الشيء يقتصر على الماهية فحسب، لما تحقق أي تفاوت بين معياري الاتحاد والمغايرة. ولما كان هذا كأمر لازم باطلاً، بطل ملزومه ايضاً. ومن الواضح أن صحة الحمل ترتبط بنوع من الوحدة وشيء من التغاير دائماً، لأنّ الحمل لا يتحقق في الوحدة المحضة، كما لا يتحقق في الكثرة المحضة.

اذاً اذا كان الوجود أمراً انتزاعياً، فلا بد أن يتبع في وحدته وكثرته هذا النوع من المعاني والماهيات التي تتحقق له معها اضافة ونسبة. ولا يتحقق الحمل الشائع حينما يتبع الوجود الماهيات في كثرته ووحدته، كما لن يكون ما يُعبَّر عنه بالحمل

سوى حمل أولي ذاتي.

الشاهد الرابع، وقيل في الرد على من يعتقدون بأنّ الوجود أمر انتزاعي: لو لم يتحقق الوجود، لما تحققت الأشياء. ولما كان عدم تحقق الأشياء أمراً باطلاً، يبطل عدم تحقق الوجود أيضاً.

وقيل في توضيح هذا التلازم: متى ما لوحظت الماهية بحد ذاتها ومجردة عن الوجود، فلا بد أن تكون معدومة. ومتى ما لوحظت بغضّ النظر عن الوجود والعدم، كانت لا موجودة ولا معدومة. وحينما لا يتحقق الوجود بحسب ذاته، فلا يمكن حمله على الماهية أو الماهية عليه قط، لأنّ ثبوت الشيء للشيء وضم الشيء الى الشيء يستلزم وجود الـ «مثبت له».

اذاً ونظراً لكون الماهية غير موجودة بحد ذاتها، فكيف يمكن التحدث عن تحقق الموجودات مع عدم تحقق الوجود بحد ذاته؟ ومن يمتلك الضمير السليم يدرك انّ الماهية ليس بامكانها ان تكون موجودة اذا لم تكن لديها احدى ثلاث حالات في علاقتها بالموجود: متحدة، أو معروضة، أو عارضة، لأنّ الأمر ليس انضمام شيء معدوم الى معدوم آخر. كما لا يمكن أن يكون صحيحاً أو ذا معنى ضمّ مفهوم الى مفهوم آخر، بدون أن يكون أحدهما موجوداً أو كلاهما عارضاً لأمر آخر على الأقل.

والجدير بالذكر انّ صدر المتألهين يرى اتحاد الماهية مع الوجود، في حين يعتقد المشاؤون في أشهر آرائهم انها معروضة الوجود، على العكس من بعض المتصوفة الذين يقولون بأنها عارضة على الوجود. وهناك افتراض متّفق عليه في هذه الآراء الثلاثة ينص على تحقق الماهية في ظل نور الوجود. وهناك أقوال اخرى منها انّ وجود أي شيء لا يتحقق سوى من خلال الانتساب الى واجب الوجود. والمؤاخذة التي تؤخذ على هذا القول هي ان الوجود للماهية ليس كالبنوة للأبناء، لأنّ اتصاف الماهية بالوجود، ليس سوى تحقق الماهية ووجودها. أي انّ البنوة للأبناء تتحقق بواسطة الانتساب الى شخص آخر هو الأب، في حين أنّ ما

تكسبه الماهيات عن طريق انتسابها الى واجب الوجـود، هـو ذات مـا يـؤلف الوجود ويحققه.

الشاهد الخامس، اذا لم تكن لدى الوجود صورة عينية وتحقق خارجي، لما تحقق الجزئي الحقيقي في أيّ من الانواع، ولما أصبح أي معنى للشخص ازاء النوع، لأنّ الماهية ومن حيث هي ماهية فحسب، لا تمتنع عن الاشتراك بين الكثيرين ولا عن عروض الكلية لها في عالم الذهن.

ولا يمكن للمفاهيم الكثيرة اذا ضُمَّت الى الماهية أن تنتزعها من الاشتراك بين الكثيرين. أي انّ تخصيص الكلي بالكلي لا يوجب التشخص ولو بلغ عدد الكلي ألفاً. لهذا فالتشخص بحاجة الى شيء متشخص بذاته مع عدم امكان تصور كثرة وقوعه. والوجود هو الذي يتميز بهـذه الخـصوصية لا غـير. اذاً لو لم يـتحقق الوجود في أفراد النوع الواحد، فلن يظهر أحد من افراده في الخارج. وهذا خلاف للفرض اذ ليس بامكان أحد أن يزعم تحقق تشخص الأفراد من جهة الاضافة الى الله تـعالى، لأنّ اضـافة شيء الى شيء آخـر، لا تحـصل إلّا بـعد حـصول التشخص. كما يجب عدم تجاهل انّ الاضافة بما هي اضافة، تُعدّ أمراً عقلياً وكلياً. ومن الطبيعي انّ انضمام الكلي الى الكلي، لا يبعث على التشخص.

من هنا ندرك عدم امكانية تعليل تشخص أفراد النوع الواحـد عـن طـريق الاستعانة بمعنى الاضافة. ولا يكون هذا الكلام صحيحاً إلّا اذا طُرِحت الاضافة كمفهوم أو مقولة. وتأخذ القضية طابعاً آخر حينما تُبحث الاضافة الاشراقية. ففي هذه الاضافة يكون الحضور والشهود، معياراً للامور، ولا مجـال فـيها للـعلوم الحصولية والمقولات المبوَّبة والمفاهيم.

الشاهد السادس، يبدو من الضروري دراسة معنى العروض وذكر أنواعه من أجل الوقوف على معنى اتصاف المـاهية بـالوجود وطـريقة عـروض الوجـود للماهية. وقسّم الحكماء العارض الى قسمين: عارض الوجود، وعارض الماهية. فعروض البياض للجسم، والفوقية للسماء في الخارج، يُعدّ من مصاديق القسم الأول، بينما يُعدّ عروض الفصل للجنس، والتشخص للنوع، من مصاديق القسم

الثاني.

ويعتقد الباحثون من الحكماء انّ اتصاف الماهية بالوجود، وعروض الوجود للماهية، لا يُعدّان اتصافاً خارجياً ولا عروضاً حلولياً، وانما يُعدّ ذلك الاتصاف عقلياً حيث يمكن فهم عروض الوجود للماهية من خلال التحليل العقلي. ولا يمكن في العروض التحليلي أخذ مرتبة من التحصل الوجودي للمعروض بنظر الاعتبار مجردة عن عارضها. فحينما يُقال مثلاً بأنّ الفصل عارض للجنس، فلا يراد به تمتع الجنس في الخارج أو في الذهن بنوع من التحصل الوجودي بدون الفصل ثم يقع معروضاً للفصل. بل انّ معنى عروض الجنس على الفصل، عدم وجود مفهوم الفصل داخل مفهوم الجنس، ولا يمكن عدّه إلّا لاحقاً بمعنى الجنس فقط. ولا يتعارض هذا الكلام مع فكرة اتحاد الجنس مع فصله من حيث الوجود. لذلك بالامكان الاعتراف بعدم وجود أي تعارض عقلي بين العروض في عارض الماهية وبين الاتحاد على صعيد الوجود.

ومما تقدم يظهر لنا تحقق الوجود في عالم العين، لأنه لو لم يكن متحققاً لما عُدّ عروضه للماهية من نوع العروض التحليلي. وحينما لا يُعدّ عروض الوجود للماهية تحليلياً، فلا بد أن يكون جزءاً من الامور المنتزعة من الماهيات الثابتة والمتحققة ومحمولاً عليها.

وبالرغم من تمسك القائلين باصالة الوجود بهذا الرأي، إلّا انّ القائلين باصالة الماهية قد ذهبوا الى انتزاعية معنى الوجود و أكدوا على فكرتهم هذه. ودعا صدر المتألهين مخاطبيه ـ بعد تقرير الشاهد السادس ـ الى التأمل والتفكير. ويبدو أنّ الدعوة الى التفكير، دعوة لأنصار اصالة الماهية للنظر فيما جاء في هذا الشاهد ودراسته.

الشاهد السابع، تحدث الحكماء المسلمون عن وجود الاعراض بما يمكن أن يُعدّ من شواهد اصالة الوجود. فهم يرون انّ العرض هو بالشكل الذي يُعدّ وجوده بحد ذاته، وجوداً لموضوعه. أي انّ وجود العرض بعينه، حلول في

موضوعه. ولا شك في انّ حلول العرض في موضوعه، أمر عيني وخارجي زائد على ماهيته. والموضوع هو الآخر غير داخل في ماهية العرض وحدّها، وداخل في وجوده الذي هو نفس عرضيته وحلوله في ذلك الموضوع. وهذا هو ذات ما قاله الحكماء في كتاب البرهان: انّ الموضوع مأخوذ في حدود الاعراض.

وأكد رجال الحكمة أيضاً انّ أخذ الموضوع في حدود الأعراض وتعريفها، يُعدّ من جملة المواضيع التي تقع للحد زيادةً على المحدود، كأخذ الدائرة في حدّ القوس وأخذ البنّاء في حد البناء. ولا ريب في انّ كلمة الدائرة في هذا الحد أو التعريف تمثل نموذجاً على زيادة الحد على المحدود. وقد علمنا بزيادة عرضية العرض ـ كالسواد ـ أي وجوده على ماهيته. ولذلك يُعدّ وجود الأعراض وجوداً في نفسه لغيره، على العكس من وجود الرابط الذي هو وجود لغيره فحسب. فوجود الرابط هو بالشكل الذي لو لوحظ لوحده، ظهر عارياً عن حقيقته. في حين يُعدّ وجود العرض وجوداً في نفسه، إلّا انه يُعدّ لغيره أيضاً نظراً لكونه غير متقوم بنفسه وحالّاً في الموضوع.

ومن هنا يمكن القول بأنّ وجود العرض وفي ذات الوقت الذي هو في نفسه، فهو كالحلول: حلول في موضوعه أيضاً. ويمتنع انتقال العرض أيضاً لأنه غير مستقل في وجوده؛ والانتقال فرع على الاستقلال في الوجود دائماً.

وصفوة الكلام هي انّ الموضوع وفي نفس الوقت الذي يُعدّ خارج ماهية العرض، لا يتدخل في وجودها أيضاً. ولذلك يُعدّ حلول السواد في الجسم ـ والذي هو أمر خارجي ـ غير ماهيته. أي انّ مقولة العرض مستقلة وفي نفسها من حيث الماهية، وغير مستقلة ولغيرها من حيث الوجود.

وانطلاقاً من هذه المقدمات نقول انّ الوجود اذا لم يكن أمراً حقيقياً وعينياً، ولو نُظر اليه كأمر انتزاعي واعتباري، لكان وجود السواد نفس سواديته لا حلوله في الجسم والذي يُعدّ أساس معنى السواد. بتعبير آخر: اذا كان الوجود امراً غير عيني وخارجي، لاقتضى ذلك انتفاء انفصال الوجود عن الماهية على

صعيد الأعراض، في حين لا يؤخَذ بهذا الانفصال على صعيد الأعراض. والوضع على هذا الغرار ايضاً في مضمار الجواهر، نظراً لحاجة الأعراض اليها، و«المحتاج اليه» أقوى من المحتاج. وعلى هذا الأساس يمكن القول: حينما لا يكون وجود العرض أمراً انتزاعياً واعتبارياً، فمن الأولى أن لا يكون وجود الجواهر انتزاعياً واعتبارياً ايضاً.

الشاهد الثامن، ما ورد في هذا الشاهد يسلط الضوء على مبدأ اصالة الوجود ويضيء أجواءه. ولا ريب في انّ بعض الامور تتفاوت في شدتها وضعفها، وتطوي مراحل مختلفة في الاستحالة والاشتداد.

وما يقبله الاشتداد الكيفي لا بد وأن يكون ذا حركة؛ والحركة أمر ممتد ومتصل. ولا شك في امكانية افتراض حدود غير متناهية في الأمر المتصل، يُعدّ كل حد منها ماهية نوعية. واذا ما نُظِر الى الوجود كأمر اعتباري وانتزاعي، فلا بدّ أن يكون تابعاً للماهيات في الوحدة والكثرة.

تجدر الاشارة الى انّ الماهيات النوعية غير متناهية في الامور الاشتدادية، ولا يمكن أن يُقال بحد تقف عنده. وهذا يعني انّ الأنواع اللامتناهية بالفعل، محصورة بين حدّي المبدأ والمنتهى، وهو ممتنع بالضرورة. ولا بد أن يواجه القائلون بانتزاعية الوجود واعتباريته إشكالاً عقلياً، في حين لا يواجه الاعتقاد باصالة الوجود مثل هذا الإشكال لأنّ الماهيات النوعية وعلى أساس هذا المبدأ، ذات وجود واحد وتتميز بصورة اتصالية واحدة. أي انّ الوجود في نظرية اصالة الوجود، كالحبل المحكم الذي ينظم الامور المتفرقة والمتباينة ولا يتأثر بانفراطها.

ومما لا شك فيه هو أنّ الحدود والماهيات التي تُفترض في الوحدة الاتصالية، انما هي بالقوة. والحدود اللامتناهية وبالقوة، ليست مغايرة للوحدة الاتصالية قط. والوحدة في كل واحد متصل، وحدة بالفعل، والكثرة، كثرة بالقوة. ومن المسلَّم به انّ الوحدة بالفعل لا تتناقض مع الكثرة بالقوة[١].

---

(١) المصدر السابق، ص ٩ ـ ١٩.

رؤية نقدية لفلسفة صدر المتألهين[1]

المطلعون على الفلسفة الاسلامية وتاريخها يعلمون جيداً بالمنعطفات والمزالق التي تعرضت لها الحركة الفكرية الفلسفية. ولو توسّعنا في مفهوم الفلسفة الاسلامية وأعطينا لدائرتها قطراً اكبر مما يتبادر الى الذهن للوهلة الاولى، لوقفنا بشكل اكبر ايضاً على تاريخها الحافل بالأحداث. وبالرغم من تحدث مؤرخي الفلسفة عن يعقوب بن اسحاق الكندي كأول فيلسوف في العالم الاسلامي، إلّا انّ ظهور الفلسفة الاسلامية في نظام منسجم قد تمّ على يد أبي نصر الفارابي. وقد بلغت الحركة الفكرية الفلسفية ذروتها بظهور ابن سينا حتى أنها اخذت تعطي ثمارها بشكل واضح. ونواجه بعد ابن سينا ـ وبغضّ النظر عن شيخ الاشراق وحكمته الاشراقية ـ مذهبين فكريين فلسفيين يمكن ان نعبّر عنهما بمذهب شيراز الكلامي الفلسفي، ومذهب اصفهان الكلامي الفلسفي. ولا نتحدث هنا عن خصوصيات هذين المذهبين وأتباعهما، وانما نؤكد على انّ صدر المتألهين الشيرازي لم يكن ابرز شخصيات المذهب الاصفهاني فحسب، وانما يعد من ابرز الفلاسفة المسلمين في العصور كافة. فقد انبرى هذا الفيلسوف الكبير الذي كان

---

(١) هذا المقال ملخص لمحاضرة الاستاذ المؤلف في ندوة «النقد الفلسفي» بكلية الآداب واللغات الأجنبية بجامعة العلامة الطباطبائي في طهران.

على علم بكافة التيارات الفكرية في العالم الاسلامي الى تأسيس نظام فلسفي لا نظير له عمل على حل الكثير من المعضلات الفلسفية. وعُرف هذا النظام الفلسفي بالحكمة المتعالية، وقد قيل الكثير فيها. ولازالت كتب هذا الفيلسوف الالهي وأفكاره موضع اهتمام لا سيما من قبل المدارس العلمية الدينية في ايران رغم مرور نحو أربعة قرون عليها.

وكُتبت على أغلب آثاره التعاليق والتي عبر كاتبوها من خلالها عن موافقتهم أو معارضتهم لما جاء في تلك الآثار من آراء. ورغم ذلك لم يُكتب حتى يومنا هذا كتاب نقدي دقيق وواسع يناقش النظام الفلسفي لصدر المتألهين والمسائل التي جاءت فيه واحدةً واحدة. وقد انبرى خلال القرون التي تلت هذا الفيلسوف بعض الشخصيات كأحمد الاحسائي، وميرزا أبي الحسن جلوه، والعلامة صالح المازندراني وغيرهم لنقد بعض آرائه في آثارهم، إلّا انها لم تكن شاملة ولا منظمة ومقتصرة على بعض النقاط. ويشعر أنصار صدر المتألهين المتطرفون بالاستياء من النقد الموجه الى هذا الفيلسوف الكبير ويعبّرون عن تذمرهم من نقّاده.

والحقيقة هي: لو لم تُفَسَّر الحقائق التاريخية للفلسفة والمدارس الفكرية لكبار المفكرين، فانها تفقد معناها ولا شك. ولا تنتهي عملية تفسير الأفكار العليا في يوم ما. فصورة سقراط تختلف باختلاف الكتاب والمفكرين. فصورته عند افلاطون غير الصورة التي يرسمها له الفلاسفة الرواقيون والعرفاء من المفكرين.

وظهر العديد من المفكرين طوال التاريخ الذين قدّموا صوراً مختلفة لسقراط وفسّروا أفكاره. ورغم اختلاف هذه الصور عن بعضها إلّا انه لا يمكن أن توصف جميعاً بخلوها من الصحة، لأنّ كلّ صورة من هذه الصور تمثل مظهراً جديداً أو جانباً خاصاً من سقراط التاريخي وخصوصياته الفكرية والأخلاقية.

ويصدق هذا الكلام على سائر كبار المفكرين. وتتجلى حيوية فلسفة صدر المتألهين (ملا صدرا) في خضوع أفكاره للنقد والدراسة بشكل مستمر. وفي هذا النقد وهذه الدراسة تتضح مختلف جوانب وزوايا أفكار هذا الفيلسوف الكبير،

وتتسع دائرة فلسفته. ومن هنا بامكاننا أن نقول أنّ من ينظر الى فلسفة ملا صدرا بعين النقد والتحليل، فهذا لا يعني انه يكنّ العداء له أو يتحامل عليه. ويمكن نقد حكمته المتعالية من الزوايا التالية:

١ ـ أسمى صدر المتألهين أهم آثاره الفلسفية باسم «الأسفار الاربعة». ويُشير هذا العنوان الى أربعة اسفار معنوية يقوم بها الشخص السالك خلال سلوكه. والسؤال الذي يثير نفسه هنا هو: هل ما جاء في كتاب الاسفار الاربعة، منسجم حقاً مع الأسفار المعنوية لأهل السلوك؟

٢ ـ يستند صدر المتألهين في الكثير من الحالات الى المشاهدات الباطنية والمكاشفات القلبية فضلاً عن البراهين المنطقية. والسؤال الذي لا بد من اثارته هو: هل يمكن في النظام الفلسفي الاعتماد على هذين المصدرين بشكل متساو؟

٣ ـ أورد هذا الفيلسوف الكبير في كثير من الأحيان عين عبارات الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء الماضين، إلّا انه قلّما أشار الى المصادر التي أخذ منها تلك العبارات والأقوال. والسؤال الذي يُثار هنا هو: هل يمكن أن يُعدّ هذا العمل مبرَّراً من قبل هذا الحكيم الالهي؟

٤ ـ المهتمون بآثاره يعلمون انه استند كثيراً الى الآيات القرآنية وأحاديث أهل بيت العصمة والطهر، وفسّر الكثير من سور القرآن وتحدث عن معانيها وفق اسسه الفلسفية. والسؤال الذي يدور في الذهن هو: هل يستنبط هذا الفيلسوف مبادئه الفلسفية من القرآن الكريم، ام يفسّر القرآن على ضوء مبادئه الفلسفية؟

بتعبير آخر: هل تُعدّ فلسفة ملا صدرا تابعة لتفسيره أم يُعدّ تفسيره تابعاً لفلسفته؟ وهناك احتمال آخر ايضاً وهو أن لا يكون أيّ من هذين تابعاً للآخر، وانما سعى ملا صدرا للتوفيق بينهما فقط. ونكتفي باثارة هذه التساؤلات فقط، عسى أن تُفتَح أبواب جديدة في المستقبل من خلال الاجابة عليها.

المصادر

١ ـ الآشتياني، جلال الدين، منتخبات من آثار حكماء ايران الالهيين، اصدارات مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ١٩٨٤.

٢ ـ الآملي، حيدر بن علي، جامع الأسرار ومنبع الأبرار، تصحيح ومقدمة هنري كوربن وعثمان اسماعيل يحيى، شركة النشر العلمية والثقافية، ط ٢، ١٩٨٩.

٣ ـ الابراهيمي الديناني، غلام حسين، شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، اصدارات الحكمة، ١٩٩٤.

٤ ـ ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، باهتمام محمد ابي الفضل ابراهيم، ط ١، القاهرة، ١٣٧٨ هـ/ ١٩٥٩ م.

٥ ـ ابن الجوزي البغدادي، جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن، تلبيس ابليس، بيروت، ١٣٦٨ هـ.

٦ ـ ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، بشرح نصير الدين الطوسي وقطب الدين الرازي، دار الكتاب للنشر، ١٤٠٣ هـ، ٣ أجزاء.

٧ ـ ابن سينا، الحدود، ترجمة محمد مهدي فولادوند، دار سروش، طهران، ١٩٨٧.

٨ ـ ابن طفيل، حي بن يقظان (بالفارسية)، ترجمة عبد الرحيم الحائري، مطبعة الحاج عبد الرحيم، ١٣٤٣ هـ.

٩ ـ ابن طفيل، زنده بيدار (حي بن يقظان)، ترجمة بديع الزمان فروزانفر، دار ترجمة ونشر الكتاب، ط ٤، طهران، ١٩٨١.

١٠ ـ ابن العربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ٤ أجزاء، دار صادر، بيروت.

١١ ـ ابن العربي، رسائل ابن العربي (١٧ رسالة)، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٢ ـ ابن ميمون، دلالة الحائرين، تصحيح وتحقيق حسين آتاي، أنقرة، ١٩٧٤.

١٣ ـ الأزهر، مجلة شهرية، القاهرة، ١٣٦٠ هـ، ج ١، المجلد ١٣.

١٤ ـ الأزهر، مجلة شهرية، القاهرة، ١٣٦٠ هـ، ج ١، المجلد ١٢.

١٥ ـ بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤، جزءان.

١٦ ـ البغدادي، ابو البركات، الكتاب المعتبر في الحكمة، في ثلاثة أجزاء، جامعة اصفهان.

١٧ ـ البلخي، جلال الدين، مرآة المثنوي، باهتمام تلميذ حسين، حيدر آباد، الدكن.

١٨ ـ البيهقي، ابو الحسن علي بن ابي القاسم، درة الأخبار ولمعة الأنوار المعروف بتاريخ الحكماء، ترجمة صوان الحكمة، طبعة حيدر آباد، الدكن، ١٩٧٤.

١٩ ـ التوحيدي، ابو حيان، الأمتاع والمؤانسة، ج ١ ـ ج ٣، تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين، لبنان، بيروت.

٢٠ ـ الجامي، عبد الرحمن بن أحمد، نفحات الأنس من حضرات القدس، تصحيح ومقدمة مهدي توحيدي بور، الناشر: مكتبة سعدي، ١٩٥٧.

٢١ ـ الجامي، عبد الرحمن بن احمد، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، مقدمة وتصحيح وتعليق ويليام جيتيك، اصدار جمعية فلسفة ايران، ١٣٩٨ هـ.

٢٢ ـ الجرجاني، الشريف علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨ م.

٢٣ ـ جعفريان، رسول، أحوال وآثار بهاء الدين محمد الاصفهاني الشهير بالفاضل الهندي، دار انصاريان للنشر، قم، ١٩٩٥.

٢٤ ـ الجندي، مؤيد الدين، شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدين الآشتياني، طبعة جامعة مشهد، ١٩٨٣.

٢٥ ـ الحائري المازندراني، محمد صالح، حكمة أبي علي سينا، نشر حسين علمي، ١٩٨٣، ٥ أجزاء.

٢٦ ـ حافظ، ديوان، تصحيح برويز نائل خانلري، مؤسسة الثقافة الايرانية والمجمع العلمي الايراني للأدب والثقافة، ١٩٨٠.

٢٧ ـ حسن محمود عباس، حي بن يقظان وروبنسون كروزو، بيروت، ١٩٨٣.

٢٨ ـ حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة في العالم الاسلامي (الترجمة الفارسية)، ترجمة عبد المحمد آيتي، جزءان، طهران، دار الزمان للنشر، ط ٢، ١٩٧٩.

٢٩ ـ دي بور، ت. ج، تاريخ الفلسفة في الاسلام، تعريب وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريده، بيروت، ١٩٨١.

٣٠ ـ الرازي، فخر الدين، مناظرات الامام الفخر الرازي حول مذاهب أهل السنة، ترجمة وتحقيق الدكتور يوسف الفضائي، مؤسسة عطائي، طهران، ١٩٨٢.

٣١ ـ الرازي، نجم الدين، العشق والعقل، اهتمام وتصحيح الدكتور تقي تفضلي، دار ترجمة ونشر الكتاب، طهران، ١٩٧٣.

٣٢ ـ زرين كوب، عبد الحسين، ملاحظات وأفكار، الطبعة الثالثة، مؤسسة جاويدان للنشر، ١٩٧٧.

٣٣ ـ زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية، ط. الهلال، مصر، ١٩١١.

٣٤ ـ السبزواري، الحاج ملا هادي، شرح غرر الفوائد، المعروف بشرح منظومة الحكمة، تحقيق الدكتور مهدي محقق وتوشيهوكو ايزوتسو، طهران، ١٩٦٩.

٣٥ ـ السبزواري، الحاج ملا هادي، تحقيق ج. م. فرزاد، دار المولى للنشر، طهران، ١٩٨٢.

٣٦ ـ السبزواري، الحاج ملا هادي، مجموعة رسائل، تعليق وتصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، الجمعية الايرانية للحكمة والفلسفة، طهران، ١٩٨١.

٣٧ ـ السبزواري، الحاج ملا هادي، شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الكبير، تصحيح وتحقيق الدكتور نجف قلي حبيبي، اصدارات جامعة طهران، ١٩٩٣.

٣٨ ـ سعد، فاروق، حي بن يقظان، بيروت ١٤٠٠ / ١٩٨٠.

٣٩ ـ السهروردي، شهاب الدين يحيى، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، تصحيح ومقدمة هنري كوربن، مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، ٣ أجزاء، طهران، ١٩٩٣.

٤٠ ـ الشبستري، محمود، غلشن راز، باهتمام صابر الكرماني، مكتبة طهوري، طهران، ١٩٨٢.

٤١ ـ الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الاقدام في علم الكلام، تحقيق فرد جيوم، بغداد، مكتبة المثنى، ١٩٦٣.

٤٢ ـ الشيخ، محمد سعيد، دراسات مقارنة في الفلسفة الاسلامية، دار الخوارزمي للنشر، طهران، ١٩٩٠.

٤٣ ـ الشيخ المفيد، أبو عبد الله محمد بن نعمان العكبري البغدادي، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، ١٤ جزءاً، دار المفيد، بيروت، ١٤١٤ / ١٩٩٣.

٤٤ ـ صدر الدين الشيرازي، الأسفار الاربعة، مكتبة مصطفوي، قم، ١٣٧٨

هـ، ٩ أجزاء.

٤٥ ـ صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تصحيح أسد الله اليزدي، مكتبة مصطفوي، قم، ١٣١٤ هـ.

٤٦ ـ صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تحقيق جلال الدين الآشتياني، جمعية ايران للفلسفة، طهران، ١٩٧٥.

٤٧ ـ صدر الدين الشيرازي، شرح اصول الكافي، تصحيح محمد خواجوئي، مؤسسة الدراسات والتحقيقات الثقافية، طهران، ١٩٨٧.

٤٨ ـ صدر الدين الشيرازي، الشواهد الربوبية، تصحيح وتعليق جلال الدين الآشتياني، طبع جامعة مشهد، ١٩٦٧.

٤٩ ـ صدر الدين الشيرازي، مجموعة الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين، تصحيح وتحقيق حامد ناجي الاصفهاني، دار الحكمة للنشر، طهران، ١٩٩٦.

٥٠ ـ صدر الدين الشيرازي، كتاب المشاعر، تحقيق هنري كوربن، طهران، ١٩٨٤، مكتبة طهوري.

٥١ ـ صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات، تصحيح محمود خواجوي، دار الحكمة للنشر، طهران، ١٩٨١.

٥٢ ـ صدوقي سها، منوجهر، تاريخ الحكماء والعرفاء المتأخرين عن صدر المتألهين، الجمعية الايرانية للحكمة والفلسفة، طهران، ١٩٨٠.

٥٣ ـ الطباطبائي، سيد جواد، زوال الفكر السياسي في ايران، طهران، دار كوير للنشر، ١٩٩٦.

٥٤ ـ الطباطبائي، محمد حسين، علي والفلسفة الالهية، مكتب النشر الاسلامي، ١٩٩٣.

٥٥ ـ الطباطبائي، محمد حسين، اصول الفلسفة، دار صدرا، قم، ١٩٥٣.

٥٦ ـ العامري، ابو الحسن، التقرير لأوجه التقدير، الشذرات الباقية، الفصول «رسائل»، تحقيق سحبان خليفات، عمان، ١٩٨٨.

٥٧ ـ العامري، ابو الحسن، الأعلام بمناقب الاسلام، طهران، ١٩٨٨.

٥٨ ـ العامري، ابو الحسن، السعادة والإسعاد، تحقيق مجتبى مينوي، ١٩٥٧.

٥٩ ـ العامري، ابو الحسن، الأمد على الأبد، تحقيق أ.ك. روسن، مؤسسة الدراسات الاسلامية، جامعة ماك غيل (شعبة طهران).

٦٠ ـ علي مراد الداودي، العقل في حكمة المشائين، دهخدا، طهران، ١٩٧٠.

٦١ ـ عين القضاة الهمداني، تمهيدات، تحقيق عفيف عسيران، دار منوچهري للنشر، طهران، ١٩٦٢.

٦٢ ـ غالب، مصطفى، ابن طفيل في سبيل موسوعة فلسفة، بيروت، ١٤٠٥ / ١٩٨٥.

٦٣ ـ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الاصول، طبعة مصر، ١٣٢٢ هـ، جزءان.

٦٤ ـ الفارابي، أبو نصر، رسالة في اثبات المفارقات، التعليقات، تحصيل السعادة، طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ١٩٦٦.

٦٥ ـ الفارابي، أبو نصر، التنبيه على السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار الحكمة، ١٩٩٢.

٦٦ ـ الفارابي، ابو نصر، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، الطبعة الاولى، مطبعة النيل بمصر، ١٣٢٣ هـ.

٦٧ ـ فرمانتل، عصر الاعتقاد، ترجمة أحمد كريمي، دار أمير كبير للنشر.

٦٨ ـ فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون، بيروت، ١٩٨٣.

٦٩ ـ الفيض الكاشاني، علم اليقين في اصول الدين، دار بيدار للنشر، قم ١٩٧٩، جزءان.

٧٠ ـ الفيض الكاشاني، «قرة العيون» في الحقائق في محاسن الاخلاق، ١٢٩٩هـ، طبعة حجرية.

٧١ ـ القاضي سعيد، محمد بن محمد المفيد القمي، شرح توحيد الصدوق،

تصحيح وتعليق نجف قلي حبيبي، وزارة الارشاد الاسلامي، مؤسسة الطبع والنشر، طهران، ١٩٩٤.

٧٢ ـ قطب الدين الشيرازي، محمود بن مسعود، شرح حكمة الاشراق، طهران، ١٣١٣ هـ.

٧٣ ـ القونوي، صدر الدين، كتاب الفكوك، تصحيح وترجمة محمد خواجوي، دار مولى للنشر، ١٩٩٢.

٧٤ ـ القيصري، داود بن محمود، شرح فصوص الحكم، دار بيدار للنشر، قم.

٧٥ ـ كاسيرر، ارنست، اللغة والاسطورة، ترجمة محسن ثلاثي، دار نقره للنشر، ١٩٨٨.

٧٦ ـ كانت، عمانوئيل، الأساس الماوراء طبيعي للأخلاق، ترجمة حميد عنايت وعلي قيصري، دار الخوارزمي للنشر، طهران، ١٩٨٠.

٧٧ ـ الكرماني، احمد حميد الدين، راحة العقل، باهتمام مصطفى غالب، بيروت.

٧٨ ـ الكليني، محمد بن يعقوب، الاصول من الكافي، تصحيح وتعليق علي اكبر الغفاري، دار الكتب الاسلامية، ١٣٨٨ هـ.

٧٩ ـ كوربن، هنري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة اسد الله المبشري، مؤسسة امير كبير للنشر، طهران، ١٩٧٣.

٨٠ ـ اللاهيجي، الشيخ محمد، شرح «روضة الأسرار»، مكتبة محمودي، ١٩٥٨.

٨١ ـ م.م. شريف، تاريخ الفلسفة في الاسلام، مجموعة من الكتّاب، مركز النشر الجامعي، طهران، ١٩٨٣.

٨٢ ـ الماتريدي، ابو منصور، كتاب التوحيد، باهتمام الدكتور فتح الله خليف، دار المشرق للنشر، بيروت، ١٩٧٠.

٨٣ ـ مادلونغ، ويلفرد، المذاهب والفرق الاسلامية في القرون الوسطى، ترجمة جواد قاسمي، مؤسسة البحوث الاسلامية، آستان قدس رضوي، مشهد، ١٩٩٦.

٨٤ ـ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٣ / ١٩٨٣.

٨٥ ـ محمود الغراب، محمود، الخيال عالم البرزخ والمثال ويليه، الرؤيا والمبشرات، من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، دمشق ١٤١٤ / ١٩٩٣.

٨٦ ـ المدرس اليزدي، الحكمي، علي اكبر، الرسائل الحكمية، طبعة وزارة الارشاد الاسلامي، طهران، ١٩٨٦.

٨٧ ـ المدرس اليزدي، علي اكبر، مجموعة الرسائل الكلامية والفلسفية والملل والنحل، بمقدمة الدكتور غلام حسين الابراهيمي الديناني، اصدارات وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، طهران، ١٩٩٥.

٨٨ ـ مدني صالح، ابن طفيل قضايا ومواقف، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٠.

٨٩ ـ المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مقدمة وتصحيح وتعليق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة، ١٣٦٨ / ١٩٤٩.

٩٠ ـ مرداني، نصر الله، ستيغ سخن (ذروة الكلام)، دار سمت للنشر، طهران، ١٩٩٢.

٩١ ـ مرداني، نصر الله، قانون العشق، مقدمة الدكتور الديناني، طبع مركز النشر، ١٩٩٧.

٩٢ ـ المزاوي، ميشيل، م. ظهور الدولة الصفوية، ترجمة يعقوب آجند، طهران، دار غسترده للنشر، ١٩٨٤.

٩٣ ـ معصوم علي شاه، محمد معصوم الشيرازي، طرائق الحقائق، تصحيح محمد جعفر محجوب، مكتبة سنائي، جزءان.

٩٤ ـ ميرداماد، مير محمد بن باقر بن محمد، القبسات، باهتمام مهدي المحقق، مؤسسة الدراسات الاسلامية، جامعة ماك غيل، طهران، ١٩٧٧.

٩٥ ـ ناصر خسرو العلوي، زاد المسافر، طهران، دار محمودي للنشر.

٩٦ ـ النوري، اسماعيل بن احمد، كفاية الموحدين، دار النشر العلمية الاسلامية، ٤ أجزاء، بدون تاريخ.

٩٧ ـ النوري، ملا علي، بسيط الحقيقة كل الأشياء ووحدة الوجود، تعليق وتصحيح ومقدمة السيد جلال الدين الآشتياني، الجمعية الاسلامية الايرانية للحكمة والفلسفة، طبعة جامعة مشهد، ١٣٩٨ هـ.

٩٨ ـ نيكلسون، رينولدالين، تفسير المثنوي المعنوي، ترجمة وتحقيق اوانس اوانسيان، دار ني للنشر، طهران، ١٩٨٧.

٩٩ ـ هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة حميد عنايت، طهران، ١٩٧٧.

١٠٠ ـ ونسينك، آرنت يان، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، طبعة ليدن، ١٩٣٦.

١٠١ ـ يار شاطر، احسان، دانشنامه ايران واسلام، طهران، مؤسسة ترجمة ونشر الكتاب، ١٩٨١، ١٠ أجزاء.

١٠٢ ـ ياسبرس، كارل بودا، ترجمة اسد الله المبشري، دار نقره للنشر، ١٩٨٥.

الفهرس

